AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL
INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO
Director: MANUEL GAMIO
Secretario: JUAN COMAS

Vol. XI | MEXICO, D. F., JULIO, 1951 | NUM. 3

SUMARIO

EDITORIAL

ARTÍCULOS

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Colaborador Técnico: HERNÁN F. PORRAS
Maderas de Alberto Beltrán

COLABORADORES

León Cadogan, paraguayo. Representante del Patronato Nacional de los Indígenas en Villarica (Paraguay). Autor de: *Las Tradiciones Religiosas de los Indios Jeguaká Tenondé Pora-güé del Guairá; La Religión Guaraní de acuerdo a las tradiciones conservadas por los Mbyá-apyteré del Guairá; Mbopi Guasú y Otras Leyendas, etc.*

Julio Lang, hondureño. M.D. de la Facultad de Zurich, Suiza; M.Ph., Facultad de Leipzig. Miembro numerario de la "Kosmos" de Stuttgart; M.C. de "Anthropos", Basilea. Miembro Correspondiente de la Sociedad de Geografía e Historia de Honduras. Ha publicado numerosos trabajos sobre arqueología de Honduras.

Juan Comas, mexicano. (Véase *América Indígena,* Vol. XI, Nº 2.)

Laura Thompson, norteamericana. (Véase *América Indígena,* Vol. XI, Nº 1.)

EDITORIAL

LA NATALIDAD Y LOS PROYECTOS DE MEJORAMIENTO SOCIAL

Durante la sesión efectuada en Washington, D.C., el 10 de Mayo de 1951 por el Comité Coordinador de Asistencia Técnica de la Organización de los Estados Americanos, hicimos breve e incidental referencia al tema demográfico que comentamos en seguida.

Acuerdos internacionales que determina el Programa del Punto Cuarto así como los de dicha Organización, los de las Naciones Unidas y de otras entidades planean o ya están desarrollando proyectos finalmente encaminados a elevar las inferiores condiciones de higiene, salubridad, producción agrícola e industrial, standard de vida, hábitos culturales, etc., que caracterizan a los habitantes de las regiones poco o nada desarrolladas de la América Latina y principalmente a los de origen autóctono que suman en conjunto más de cuarenta millones de individuos y se encuentran en los más bajos niveles de evolución social. Tales actividades contribuyen cada vez más a disminuir las altas cifras de mortalidad y morbilidad que hoy corresponden a ese sector demográfico, pero ninguno de esos proyectos hace la menor referencia al problema de la natalidad que en términos generales es muy elevada en los prolíficos grupos que lo integran; por lo tanto, conforme las citadas medidas vayan acrecentando el mejoramiento de sus condiciones de vida, se multiplicarán en mucho mayor proporción que la que hoy se observa en ellos.

¿Cómo se proveerá a la subsistencia de esas cada vez más numerosas poblaciones cuya dieta actual ya es de por sí tan escasa y poco variada en diversas regiones de América? No es halagüeña la posibilidad muy probable de que los futuros censos alcancen muy alto número de gentes tanto o más desnutridas que lo que hoy están.

Es cierto que en varios de esos proyectos se incluye o da preferencia al fomento de la producción agrícola, pero es difícil, si no imposible, que ésta se incremente en la misma proporción que la natalidad, cuando menos en ciertas regiones y países.

En México por ejemplo la población ascendía aproximadamente a quince millones de habitantes en 1910, pero las continuadas revoluciones y contiendas civiles así como sus consecuentes efectos durante el siguiente decenio, la hicieron descender a poco más de catorce millones según el censo de 1920. Después se aplacaron tales conflictos. La obra revolucionaria fructificó innovando o reconstruyendo las actividades sociales; la agricultura fué vigorosamente impulsada, sobre todo en lo relativo a presas, canales y otros trabajos de irrigación, aumentándose considerablemente la superficie de tierras dedicadas al cultivo. Como

resultado de tan progresivas medidas la población mexicana se acrecentó en treinta años hasta sumar 25.682,414 habitantes conforme al censo de 1950 o sea casi el doble de lo que era en 1920. En cuanto al ritmo que corresponde al crecimiento de dicha población, la Dirección General de Estadística informó recientemente a la prensa de México que las diferencias entre nacimientos y defunciones han sido el factor principal de un aumento que en diez años, es decir, entre los censos de 1940 y 1950, alcanza la proporción de 30.68 % y una cifra absoluta de 6.028,862 personas en ese decenio, habiendo nacido conforme a los respectivos coeficientes 20 individuos cada diez minutos, en tanto que ocho murieron en el mismo lapso de tiempo.

Es, pues, probable que como resultado de las actividades que para mejorar las condiciones de vida se están desarrollando en los proyectos aludidos en un principio y de las que con el mismo objeto lleva a cabo el Gobierno Mexicano, no sólo se duplique el número de habitantes dentro de treinta años, sino que su número ascienda a sesenta o setenta millones. ¿Será suficiente para entonces la producción agrícola que hoy, a pesar de los esfuerzos hechos por aumentarla, no basta para la subsistencia de veinticinco millones y medio de habitantes, según lo demuestra el hecho de que aun hay que importar trigo, maíz, huevos, etc.?

En México, lo mismo que en otros países de análogas características geográficas, la producción agrícola tiene forzosas limitaciones: hay muchas sierras y montañas con abruptos acantilados y pronunciados declives cuyo suelo no puede cultivarse; en las altiplanicies abundan estériles zonas desérticas y semidesérticas y en las demás la precipitación pluvial es con frecuencia irregular; son muy pocos los ríos de gran caudal que las cruzan. Las regiones bajas y las costas mejor provistas de aguas corrientes, son feraces, pero en muchas de ellas reinan enfermedades tropicales, principalmente el paludismo, lo cual obstaculiza las actividades humanas y es la causa de que la mayoría de la población resida en las altiplanicies, más salubres pero, como arriba se indicó, mucho menos productivas en materia de agricultura.

En vista de las consideraciones expuestas parece conveniente que a la par que se elaboran y llevan a la práctica proyectos del género de los ya mencionados, se investigue la manera de encauzar el exagerado incremento de la población a fin de limitarlo con habilidad y prudencia.

EDITORIAL

NATALITY AND THE PROJECTS FOR SOCIAL IMPROVEMENT

During the meeting of the Coordinating Committee for Technical Assistance of the Organization of American States, which took place May 10th, 1951, in Washington, D.C., brief and incidental reference was made by us to the demographic theme discussed here further on.

International resolutions which determine Point Four Program, the program of the Organization of American States, the United Nations and other groups, plan or are developing projects aimed at improving inferior health and hygienic conditions, agricultural and industrial production, standard of living, cultural habits, etc., of inhabitants of underdeveloped and backward areas of Latin America, and principally the forty million Indians, existing on the lowest subsistence levels. Such activities contribute daily to lowering the high percentage of mortality and morbidity of this demogaphic sector. However, not one of these projects makes the slightest reference to the problem of natality, generally extremely high among these prolific groups. And in line with the development of these projects for improvement of living conditions, the birth rate will increase in greater proportions than observed at present.

How will provision be made for the daily increasing populations of different regions of America, whose present diet is now so lacking in variety and volume? The probability that future census will record an extremely large number of individuals as undernourished or more so than they are today, is not a happy prospect.

It is true that various projects include or give preference to the promotion of agricultural production, but it is doubtful, if not impossible that production will increase proportionally with the birth rate, at least, in certain regions and countries.

For example, the population of Mexico in 1910 reached a total of fifteen million inhabitants. However, according to the 1920 census, continued revolution and civil skirmishes during the succeeding decade reduced the population to fourteen million. The ensuing peaceful period, was dedicated to putting into effect the revolutionary program, innovating or reconstructing public works. Vigorous impulse was given to agriculture, above all in the construction of dams, canals and other irrigation projects, thus considerably increasing land area for cultivation. As a result of these progressive measures, the Mexican population in thirty years increased to such proportions, that the 1950 census recorded a total of 25,682,414 inhabitants almost double that of 1920.

A recent press release made by the Federal Department of Statistics, informed that the differences between the birth and death rates had

been the principal factor in augmenting the population in one decade, that is to say between the census of 1940 and 1950, 30.68 %, in actual figures 6,038,862. According to statistics twenty births take place every ten minutes, while eight deaths are recorded for the same period of time. It is therefore probable that as a result of these projects for social improvement mentioned, and programs with the same goal being carried out by the Mexican Government, not only will the population double in thirty years, but the number reached will be sixty or seventy millions. Will agricultural production suffice, when present production in spite of efforts to augment it, does not satisfy the necessities of twenty five and a half million inhabitants, as demonstrated by the fact that wheat, corn, eggs, etc. must be imported?

In Mexico, as is true of other countries with similar geographic characteristics, agricultural cultivation is of necessity, limited. There are many mountainous ridges and mountains whose soil cannot be cultivated; sterile desert and semi-desert zones abound on the high plateaus; pluvial precipitation is frequently irregular, with few rivers of any abundance. Sea-level and coastal regions, better provided with water, are fertile, but tropical diseases reign, particularly malaria, which hinders human activities and causes the majority of the population to live on the high plateaus, healthier, but less productive agriculturally as stated above.

In view of the considerations presented, it seems expedient that with the elaboration and making effective projects as interesting as those mentioned, efforts be made to convince the population of the dangers attendant on exaggerated increase, and that adequate measures be suggested for restrain in accord with future subsistence possibilities.

MITOLOGÍA EN LA ZONA GUARANÍ

Por León Cadogan
(Paraguay)

Summary

Quoting "Ensaio etno-sociológico sobre algumas tribos indígenas do Brasil" by Schaden (São Paulo, 1946), the author states that the little known Mbyá-guaraní myths provide the link searched for by Schaden between Guaraní hero worship or revivalism and the Cult of the Dead. And, strengthening the likeness between the magical rites connected with Guaraní revivalism and Hero Worship and those of ancient Greece, Egypt, etc., quoted by Professor Bastide, offer another analogy between ancient Oriental religions and those of the high American cultures. This analogy is indisputable as the Guaraní belief in the reincarnation of the soul in the bones of the dead, extant among the Mbyá as proved in the myth of Takuá Verá Chy Eté, etc., was mentioned by Montoya as existing at the time of the Conquest.

Quoting "Prehistoria de América" by Canals Frau (Buenos Aires 1950) the author points out that, already nearly a century ago the Argentine historian don Vicente Fidel López came to the conclusion that Sun Worship was the religion of the Guaraní speaking nations: and that minute investigations carried out by Nimuendajú in Brazil and the author in Paraguay prove beyond dispute that their religion was a version of the Cult of the Sun intimately connected with polytheism. This fact would call for a revision of Canals Frau's definition of the religions of the so-called intermediate cultures of America (among which are classed Guaraní and Aruak), as a fusion of Sun Worship and Polytheism is stated by this author to be a characteristic of the high American cultures (and the ancient classical civilizations of the Orient); and, as stated, the Guaraní do not belong to the so-called high cultures.

Some ten years ago the author tentatively ventured the theory that a fusion had taken place between Incaic and Guaraní cultures, of a more intimate nature than that generally accepted. To corroborate or disprove this theory, he pleads that systematic research of an ethnolinguistical nature be carried out among all the Guaraní speaking tribes, especially those existing in Paraguay and who, like the Mbyá, cling tenanciously to their ancient beliefs and customs.

Hace unos diez años creí entrever, en el contenido de unas coplas de los "compuesteros" (trovadores o payadores) guaireños, reminiscencias de influencias incaicas; y, como se trataba, a mi parecer, de indicios de una fusión de elementos de esta cultura y la guaraní, más íntima de la generalmente admitida, dediqué unos renglones al tema, que fueron publicados bajo el título "Urutaü" en la revista *Cultura,* de reciente fundación. A pesar de prolijas investigaciones en el campo del folklore regional (criollo o mestizo guaireño) no tuve éxito en la búsqueda de datos que corroborasen o desvirtuasen esta hipótesis. En el afán de resolver el problema, adopté como pasatiempo el estudio de los mitos y

leyendas guaraníes conservados por los Mbyá (tribus guaraní parlantes) del Guairá, reanudando para ello relaciones con varios dirigentes indígenas con quienes había establecido contacto muchos años antes. En 1945 inicié la publicación, en la revista *Cultura*, de una serie de trabajos que tuvieron por tema diversos aspectos del acervo folklórico mbya-guaraní. Dos artículos publicados en *Revista de Turismo* (Asunción) acrecentaron mi interés por el asunto: uno del Mayor Marcial Samaniego sobre los llamados Avá Guaraní del Norte que apareció en los Nos. 26 y 44 de dicha revista; otro del Prof. Pablo Alborno sobre analogías que este señor creía hallar entre el guaraní y el egipcio. Llegó poco después a mis manos un ejemplar del clásico trabajo de Nimuendajú sobre la religión de los Apapokuva-guaraní del Brasil,[1] y convencido por la lectura de esta obra que el dialecto Mbyá es más rico y expresivo —especialmente en lo que se refiere al vocabulario religioso, empleado en la trasmisión de los mitos y tradiciones— que el hablado por los Apapokuva, presenté a la Sociedad Científica del Paraguay, en 1946, un bosquejo sintético de los rasgos de la religión mbya-guaraní que me habían llamado la atención, trabajo que fué publicado en la revista de dicha Sociedad, en el Vol. VII, Nº 1. Pude, además, satisfacer mi anhelo de dedicarme plenamente durante algún tiempo a estas investigaciones mediante el apoyo del Dr. Guillermo Enciso Velloso, a la sazón Ministro de Economía. Obligado después a suspenderlas por falta de medios, he podido reanudarlas hace algunos meses mediante la creación por el actual Gobierno —creación gestionada por el Dr. Evaristo Zacarías Arza, Presidente de la Cámara de Representantes— del cargo de Curador de los Indígenas Mbya-guaraníes— del Guairá. Acabo de presentar al Ministerio de Educación una recopilación de mitos, leyendas y tradiciones de esta parcialidad conteniendo los datos lingüísticos que hasta Diciembre 1949 había logrado reunir; trabajo que ha merecido el dictamen favorable de la Academia de la Cultura Guaraní (Asunción) y de varios especialistas brasileños a cuya consideración fué sometido.

Los años que he dedicado al estudio de la lengua y la mitología mbyá-guaraníes, y lo poco que he leído, me han convencido de que, para establecer la verosimilitud de la hipótesis que me impulsara originalmente a dedicarme a estas investigaciones, o desvirtuarla, era indispensable realizar investigaciones etno-lingüísticas más prolijas de las que hasta la fecha se han realizado entre los restos de parcialidades guaraní-parlantes dispersas a través de nuestro territorio. Ya he tenido ocasión de subrayar algunos problemas que mantuvieron perplejo a Nimuendajú (y a su traductor) que conocimientos superficiales del dialecto y las tradiciones mbya-guaraníes le hubieran permitido dilucidar.[2] La lectura de dos obras de fecha reciente ha ve-

nido a reforzar poderosamente mi opinión sobre la necesidad y la utilidad de las investigaciones señaladas. Estas obras son: "Ensaio Etnosociológico sobre algumas tribos indígenas do Brasil" por mi amigo el Dr. Egon Schaden de la Universidad de São Paulo (São Paulo, 1946); la otra, "Prehistoria de América", por el Dr. Salvador Canals Frau (Buenos Aires, 1950).

En las pp. 43-44 de su obra, dice el Profesor Schaden:

"A situação socio-cultural que provocou as sucessivas ondas migratorias dessas hordas indigenas (os Apapokuva-guaraní) não foi, pois, um estado de desorganização social em virtude do choque da cultura nativa com a civilização occidental. Não houve, tão pouco, como aliás ja foi indicado por Nimuendajú, nenhuma presão exercida por tribas inimigas, nem razões politico-económicas ligadas talvez a um pendor especial para conquistas. O motivo provavelmente foi de ordem religiosa, o que quer dizer que o propio padrão cultural da tribo, desenvolvendo profundo misticismo —e até pessimismo— sôbre a base da tradição mística, e responsavel por essas manifestações..."

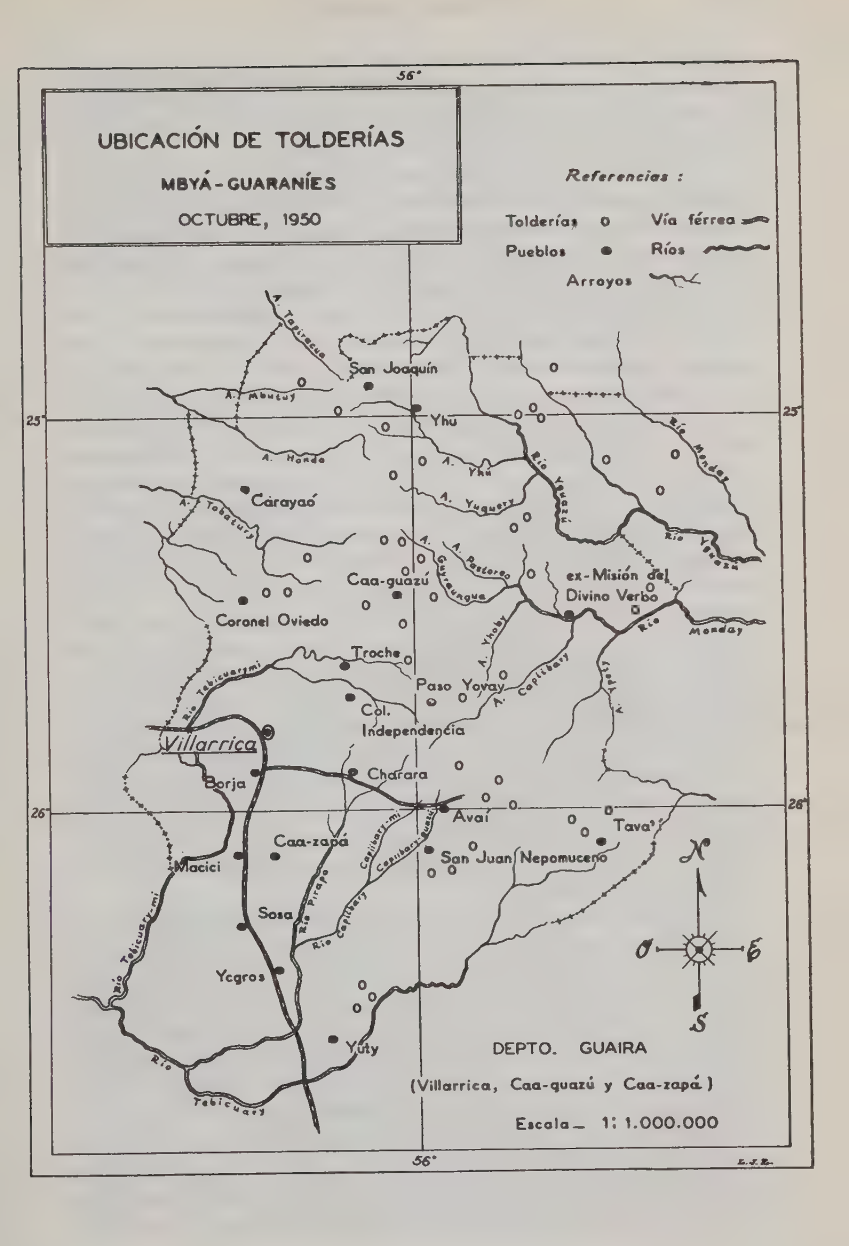
"O professor Roger Bastide teve a gentileza de chamar a nossa atenção para o fato de que os ritos mágicos com que o Apapokuva procura chegar a Terra Sem Males, corresponde a um fenómeno de orden mais geral apresentando certa analogia com ritos do Egipto antigo, da Grecia, etc., executados com o fim de se alcançar o lugar em que se encontravam os mortos. En efeito, na crença dos Apapokuva, a Terra sem Males e tambem a morada dos defuntos; é a isso que alude o texto mítico quando diz: "A todos os que ja morreram havemos de rever." Do material colhido por Nimuendajú não se desprende, todavia, haver uma relação estricta entre o messianismo e o culto dos mortos em geral, embora a hipótese seja sugerida pela ligação entre o Paraíso e a morada dos mortos; parece que o culto dos mortos se reduz em suas linhas fundamentais, a uma serie de cerimonias de sigurança. Quanto aos pajés malecidos, que são objeto de especial veneração, exercendo a função de espíritus protectoras da comunidade, vimos que podem "ressucitar" (pelo menos em uma ou outra tribo guaraní) para assumir a chefia dos movimientos messiánicos."

En su obra "Prehistoria de América" dice el Dr. Salvador Canals Frau, basándose en los descubrimientos hechos hasta la fecha en el campo de la Etnología y ciencias afines, que en el poblamiento de América, han intervenido cuatro corrientes de inmigración prehistórica: las dos primeras, de cultura primitiva; la tercera (incluyendo ésta a Tupí-guaraníes y Aruakos), de cultura media y de origen indonesio; la cuarta, de alta cultura, procedente de la Polinesia. Refiriéndose a las religiones de estas altas culturas, dice:

"También la religión de las altas culturas posee varios elementos que son comunes a todas ellas. Como rasgo principal podemos considerar la existencia de una divinidad solar íntimamente ligada al politeísmo. Esta situación es la que vemos existir en las altas culturas del antiguo oriente; en Egipto, por ejemplo, donde la divinidad Ra preside el panteón de dioses menores especializados. En Grecia tenemos lo mismo con Zeus y los numerosos dioses que lo acompañan. Los Protopolinesios hubieron de traer consigo esta concepción, pues en Polinesia ha perdurado y hasta la divinidad solar lleva allí el nombre egipcio Ra. Y también las altas culturas americanas se nos presentan bajo la misma faz... Finalmente, para una correcta apreciación de lo que fueron las altas culturas americanas, su contenido, su unidad de origen, y sus conexiones con las altas culturas protohistóricas del Viejo Mundo, se deberá tener también en cuenta aquella parte de su mitología que hace referencia a que el mundo ha sido creado cuatro veces y otras tantas destruído. Hasta que se procediera a una quinta creación, que es la que felizmente ha subsistido. Imbelloni es el que ha demostrado en una serie de trabajos eruditos, tanto la unidad sustancial de estos relatos mitológicos peruanos con los de México y Centroamérica, como su relación con otros del Viejo Mundo."

La Mitología Heroica Mbyá-guaraní, posible nexo buscado por Schaden entre el Mesianismo Guaraní y el Culto de los Muertos

En varios trabajos he hecho referencia a la creencia mbyá-guaraní en la posibilidad de purificar alma y cuerpo e ingresar en el Paraíso o Yvy Marä Ey sin sufrir la prueba de la muerte. En síntesis, esta creencia es como sigue: el postulante, médico agorero o shaman (i ñarandú porä í va'é = el que posee la buena ciencia; llamado también Jakairá kuéry pyrongá = lugarteniente de los hijos de Jakairá, hijos del dios de la primavera) que ha recibido un mensaje de su dios tutelar, se encierra en la casa de las plegarias y se dedica a la obtención de fervor religioso: o ñe-mo-mburú. Mediante la danza, la creación y un régimen alimenticio vegetariano, obtiene valor (por las cosas buenas): i py'a-guachú i porä á py; y fortaleza: i mbaraeté. Después de un período más o menos largo, alcanza el estado de madurez o perfección: *Aguyje*, en cuyo estado debe afrontar una serie de tentaciones y, si las vence, alcanza el estado de *Kandire* (Kä = huesos; ndi kuéri = se mantiene fresco, no se pudre, ambas palabras incluídas en *El tesoro de la lengua guaraní* de Montoya) ; y en este estado de *kandire* o indestructibilidad puede ingresar al Paraíso.[3] En sus lineamientos generales, estas creencias y las prácticas relacionadas con ellas concuerdan con las de los Apapokuva, descritas minuciosamente por Ni-


UBICACIÓN DE TOLDERÍAS
MBYÁ-GUARANÍES
OCTUBRE, 1950
Referencias :
Tolderías
Vía férrea
Pueblos
Ríos
Arroyos
56°
25°
26°
A. Tapiracua
San Joaquín
A. Mbutuy
Yhu
A. Hondo
A. Yhu
Río Yguazú
Río Monday
Carayaó
A. Tobatury
A. Yuquery
A. Guyraungua
A. Pastoreo
Caa-guazú
ex-Misión del Divino Verbo
Coronel Oviedo
Río Monday
Troche
A. Yhoby
A. Capiibary
Río Tebicuarymi
Paso Yovay
Col. Independencia
Villarrica
Borja
Charara
Avaí
Tavaí
Caa-zapá
Capiibary-mi
Capiibary-guazú
San Juan Nepomuceno
Macici
Río Pirapo
Río Capiibary
Sosa
Río Tebicuary-mi
Ycgros
Yuty
Río Tebicuary
N
O
E
S
DEPTO. GUAIRA
(Villarrica, Caa-guazú y Caa-zapá)
Escala — 1: 1.000.000
L. J. R.

muendajú, y por lo menos con las de una parcialidad guaraní-parlante más, a juzgar por lo que dice el Mayor Marcial Samaniego en su trabajo ya citado. Hablando de las categorías de Tupä que existen entre los Avá Guaraní del Norte, dice Samaniego:

"La Segunda categoría comprende a un conjunto especial de seres invisibles pero que también son avá (seres humanos, hombres) como nosotros. Ellos son *kandire*, gentes que despojados de sus cuerpos, se elevaron vivas; *I j'aguyje vaekude.* A su principal se le llama Keirusu." (Ke'y = hermano mayor; rusú = grande.)

Los héroes divinizados Mbyá, sin embargo, están dotados de una facultad que aparentemente no poseen los de los Apapokuva (y que tampoco menciona Samaniego en su artículo sobre los Avá Guaraní): la de enviar almas a la tierra para encarnarse. Hablando de este privilegio, me informó un dirigente avezado (el Cacique Pablo Vera, de la Colonia Independencia) que lo poseían estos héroes pero que seguramente no hacían uso de él en vista de las tribulaciones que ellos mismos habían tenido que afrontar, esto fué mencionado por mi en el opúsculo publicado por la Sociedad Científica por el valor que para el lingüista creí entrever en él.[4] Posteriormente, he recogido numerosos datos más sobre el tema y en el trabajo presentado últimamente al Ministerio de Educación he incluído el himno "particular" (todo augur posee un himno sagrado propio) de un dirigente amigo en el que éste invoca a Karaí Ru Eté Mirï, héroe divinizado de origen prehistórico, como padre de su alma, v. g., como al dios que ha enviado su alma a la tierra para que se encarne.[5] Entre los patronímicos sagrados que he logrado recopilar desde la publicación de mi opúsculo —incluídos en el trabajo presentado al Ministerio— figuran varios que comprueban sin lugar a dudas que tanto el mayor de los "gemelos" de la mitología mbyá-guaraní como el héroe del mito del robo del fuego (dos personajes distintos en esta mitología), envían también almas a la tierra para encarnarse.

Existe, sin embargo, una diferencia mucho más importante entre el culto de los héroes divinizados mbyá-guaraní y el de los Apapokuva, si se los considera a la luz de lo expuesto por los Dres. Schaden y Canals Frau en sus obras citadas. Esta diferencia consiste en la estrecha relación existente entre el culto de los héroes mbyá-guaraní y el culto de los muertos, relación no mencionada por Nimuendajú al describir aquel culto Apapokuva (como lo subraya Schaden). Aunque ya vislumbraba esta relación cuando presenté mi opúsculo citado a la Sociedad Científica, omití mencionarla porque los datos que al respecto poseía eran vagos e imprecisos, y no quería presentar datos cuya exactitud científica no fuera de fácil verificación. Posteriormente, sin embargo, los mitos que he logrado recopilar confirman que mis deduc-

ciones eran acertadas como he tenido ocasión de señalar en un trabajo titulado "Buscando Eslabones Perdidos en la Poesía Sagrada Guaraní", publicado en *La Tribuna* (Asunción, X, 1948). Esta relación entre el Culto de los Muertos y la Mitología Heróica, se trasparenta en el mito de Takuá Verá Chy Eté (también prehistórica, según mis deducciones), incluído en mi trabajo presentado al Ministerio, y cuya parte pertinente transcribo:

Takua-pemby py o mbo-upá Takuá Verá Chy Eté yvyra'i-kägä.	Takuá Verá Chy Eté depositó los huesos de quien había portado la vara insignia (nombre religioso de los esqueletos objeto del culto) en un recipiente de cañas trenzadas.
O guero-poraéi, o guero-ñembo'e, o guero-jeroky; o guero-aguyjé; o guero-kandiré.	Cantó, danzó, ejecutó danzas en honor de ellos; obtuvo con ellos la perfección; obtuvo con ellos *kandire* (inmortalidad).
Kangue kue o mbo-etery, o mo-ñe'ery; Mba'é Porä kuery o moataendy mba'é guachú rupá, o enói Takuá Verá.	Obtuvo que circulase por los huesos el Verbo; obtuvo que circulase por ellos la palabra (alma); los Seres Buenos (dioses) iluminaron el lecho de la cosa grande (nombre religioso del cadaver humano); llamaron a Takuá Verá.

Comentando esta leyenda y los himnos sagrados relacionados con la concepción y reencarnación con un dirigente mbyá (Tomás Benitez, de Yvytukó, citado en mi trabajo mencionado "Buscando Eslabones Perdidos..."), éste me informó que él mismo se dedicaba a ejercicios espirituales en honor de los huesos de una nietecita fallecida hacía cuestión de dos años, en la esperanza de obtener, no sólo que reencarnase el alma de la difunta, sino alcanzar también él el estado de *Aguyje* o perfección que le permitiría ingresar, simultáneamente con su nieta, en Yvy Marä Ey, el paraíso guaraní. También me informó que antaño los Mbyá nunca "arrojaban los huesos de los muertos" (o mombó rivé = arrojar o tirar ociosamente, sin motivo) sin antes haberlos descarnado, limpiado, y dedicádoles himnos, danzas y oraciones; es decir, hasta convencerse de que el alma no volvería a encarnarse.[6] Que fuera esta práctica tan general como lo quiso dar a entender mi informante, es algo que no puedo afirmar. Por los datos que suministra el mito de Takuá Verá Chy Eté —heroína que alcanzó la inmortalidad y divinización ingresando al paraíso con su hijo reencarnado— reforzados por los ritos y ceremonias practicados por Tomás Benitez en honor de los huesos de su nietecita (huesos que he visto personalmente, cuidadosamente conservados en un cofre de madera de cedro), no sería aventurado afirmar que el "entierro secun-

dario" existente entre los Mbyá y los ritos y ceremonias con él relacionados, constituyeron el nexo buscado por mi amigo Schaden entre el mesianismo guaraní y el culto de los muertos. Esto refuerza el paralelismo entrevisto por el Profesor Bastide (citado, con cautela, por Schaden) entre los ritos mágicos del mesianismo guaraní y los del antiguo Egipto, Grecia, etc., que constituye una analogía más entre las grandes religiones del antiguo Oriente y las de las altas culturas americanas. Esta creencia guaraní en la reencarnación del alma en el esqueleto conservado y objeto de devoción no es un caso de sincretismo, derivado del dogma cristiano de la resurrección del cuerpo; fué citada ya por Montoya, en la época de la Conquista, como existente en la entonces extensísima provincia del Guairá, como lo dice Schaden, citando a Métraux (*l. c.*, p. 40); y, como he tenido ocasión de señalar en "Buscando Eslabones Perdidos...", fué citado también por el escritor paraguayo Ramón I. Cardozo en su "La Provincia del Guairá y la Villa Rica del Espíritu Santo" como prueba de la creencia guaraní en la reencarnación e inmortalidad del alma. Debo agregar que en lo relativo a la reencarnación, parecieron existir diferencias entre las creencias apapokuva y las mbya-guaraní: aquellos, según Nimuendajú, creen que el alma se reencarna repetidas veces en distintos cuerpos, mientras los mitos y tradiciones mbya-guaraníes inducen a creer que solamente se reencarna en el esqueleto conservado y objeto de danzas, etc.

Por su relación con este tema, creo de interés consignar que los Mbyá conservan en sus mitos las instrucciones impartidas por el Padre de los Dioses a sus lugartenientes, referentes a las obligaciones de éstos para con los esqueletos de los muertos. Estas instrucciones están contenidas en un himno sagrado, publicado con su corolario, el Himno de la Encarnación, en el opúsculo publicado por la Sociedad Científica; otro himno relacionado con el tema, el de la Concepción, apareció en *América Indígena*, Vol. VIII, Nº 2. Con motivo del Congreso de la Lengua Guaraní realizado últimamente en Montevideo, publiqué los tres bajo el título "Tres Joyas de la Poesía Guaraní" en *El País* (Asunción, Feb. 6, 1950), por cuyo motivo, y en homenaje a la brevedad, omito su transcripción aquí.

El común origen de la figura central de la teogonía apapokuva y mbya-guaraní. El Culto Solar como fundamento de la religión guaraní. El Culto Solar ligado al politeísmo en la religión mbya-guaraní.

En el Cap. IV de su obra precitada, titulada "Dioses, Demonios, Héroes y grandes Médicos Pajé", dice Nimuendajú, comentando el *Iñypyrũ* (Génesis) apapokuva:

"Estas cuatro clases de potencias no se diferencian muy nítidamente entre sí y, a mi entender, no subsiste duda alguna de que la religión apapokuva conoce representantes de cada uno de ellos. Lo único extraordinario en el caso es lo relativo a la existencia de dioses. La mitología apapokuva contiene al menos una figura, la cual, en consideración a su posición y actividad, no puede ser despojada de su carácter divino: Ñanderuvusú, nuestro Gran Padre. El primero que se presenta es Ñanderuvusú y, a decir verdad, en forma impresionante: con una brillante luz que le sale del pecho, y que se deja descubrir en medio de la oscuridad. Mi guía me dictó la palabra "Kuaray" (sol) en vez de "endy" (luz). Se deduce que no se trata del verdadero sol sino de otra fuente de luz, del hecho de que Ñanderuvusú lleva hasta hoy día, una luz en su pecho, que es distinta a la del sol que se levanta cada día." [7]

Y en la p. 34-35 del mismo capítulo dice:

"Hubiese admitido que los Guaraní no tienen interés especial por el sol ni por la luna, si su ritual, de principio a fin, no fuera una demostración contraria; sobre todo el tema del sol, que aparece de especial interés para los Apapokuva. Así es hoy y así ha sido antiguamente, como se desprende de una referencia de la *Conquista Espiritual* de Montoya. He oído expresarse claramente, en más de una ocasión, a los Apapokuva cuando quieren justificar su religión frente al Cristianismo; dicen que el sol es el verdadero padre de todo lo que existe en la tierra... Ahora bien, ¿cómo es posible que estos aborígenes adoren directamente el sol, y que por otra parte nada aparezca en su mitología que dé explicación al respecto?"

Los dirigentes Mbya-guaraníes describen la aparición del Ser Supremo en un mito titulado generalmente *Maino i reko yky kue* = Las Costumbres Originarias del Colibrí, cuya parte pertinente creo de interés transcribir:

Ñande Ru Pa-pá Tenondé (O:
Ñamandú Ru Eté Tenondé gua)
guete rä o mbo-jerá
pytü ymá gui.

Nuestro Padre último-último primero (o:
el verdadero Padre Ñamandú, el Pri-
(mero)
para su propio cuerpo creó
de las tinieblas primigenias.

O yvá rä o guero-jerá ey mboyvé í,
Yvy Tenondé o guero-jerá ey
mboyvé í,
pytü a'é ndo echái.
Kuaray oikó ey ramo jepé,
o py'á jechaká re a'é oikó
oikovy:
O yvára-py mba'ekuaá py
o ñe mbo-kuaray í oiny.

Antes de haber creado su futuro firma-
(mento,
antes de haber creado la Primera Tierra,
Él no vió tinieblas.
Aunque el Sol aún no existiera,
existía él iluminado por el reflejo de
su propio corazón:

Hacía que le sirviese de sol la sabiduría contenida dentro de su propia divinidad.

Yvytú ymá í re oikó:	Existía en medio de los vientos primi-
o pytú'ú ápy oiny	(genios:
Urukúre'á í o mo-pytü í oikovy,	en donde paraba a descansar.
o mo-ñendú ma pytü rupá.[8]	la pequeña Lechuza producía tinieblas,
	haciendo que ya hubiese presciencia
	del lecho de las tinieblas (noche).

Si transcribo estos versos es porque pueden aducirse, creo, como prueba de la autenticidad del mito apapokuva en lo que se refiere a la manera impresionante en que aparece Ñanderuvusú. Posiblemente podría discutirse —considerándolo por separado— el origen guaraní del mito *Iñypyrü* recogido por Nimuendajú; pero los detalles contenidos en el mito Mbyá confirman la autenticidad de ambos. Es especialmente de notar que la Lechuza, que aparece en el mito mbyá resguardando a Ñande Ru o Ñamandú y reaparece posteriormente como encarnación de un dios para engendrar al padre de la raza (en el "Mito de los Gemelos", transcrito en la Rev. de la Sociedad Científica, ya citada), aparece en el mito apapokuva como guardián del Paraíso (p. 21, *l. c.* de Nimuendajú). Y según Abregú Virreira ("Tres Mitos Indígenas". Buenos Aires, 1950) ocupa también lugar destacadísimo en la mitólogía chiriguana, otra parcialidad guaraní de Bolivia; aparecieron también en los mitos inkáïcos.

Existen, sin embargo, diferencias de fundamental importancia entre las versiones de los mitos mbyá y el apapokuva de la Creación si se los analiza a la luz de lo expuesto en *Prehistoria de América:* el Creador apapokuva, según Nimuendajú, se retira a una aparente inactividad después de haber creado la tierra, hecho su chacra y engendrado a los gemelos quienes han de proseguir su obra. El Creador mbya-guaraní, en cambio, crea primeramente el fundamento del lenguaje humano: Ayvú Rapytá; los cuatro grandes dioses, el del sol simultáneamente con el astro; el dueño del fuego; el dueño de la neblina vivificante, y el dueño de las aguas. Luego crea la primera tierra, Yvy Tenondé; un insecto, una ave, una serpiente y un animal; imparte instrucciones minuciosas a sus lugartenientes y desaparece. Reaparece posteriormente para encargar la creación de una nueva tierra, Yvy Pyaú, en reemplazo del mundo que ha desaparecido destruído por el Diluvio. (Rev. de la Sociedad Científica del Paraguay, *l. c.)*

Los datos contenidos en este opúsculo citado, escuetos por cierto, demuestran el carácter de divinidad solar de Ñande Ru Pa-pá Tenondé o Ñamandú Re Eté; hasta he aventurado la hipótesis, basándome en los datos lingüísticos contenidos en los mitos mbyá, que el verdadero sig-

nificado que encierra la palabra Kuaray (sol) sería: manifestación del poder creador. Los datos mucho más amplios contenidos en la recopilación presentada al Ministerio parecieran confirmar esta hipótesis. Y entre los muchos datos que confirman el carácter de divinidad solar de Ñamandú, sólo citaré el exordio del himno matutino mbya-guaraní, cuyo texto íntegro figura en la recopilación últimamente citada.

¡Ñamandú Ru Eté Tenondé gua! Nde yvy py Ñamandú py'a-guachú o yvára jechaká mba'ekuaá o guero-pu'ä. Re ro-pu'ä uká ramo ma ne remi mbo-guyrapá, ore ro pu'ä jevy ma...	¡Verdadero Padre Ñamandú, el Primero! Sobre tu tierra el Ñamandú de corazón grande se levanta simultáneamente con el reflejo de su divina sabiduría. En virtud de haber Tu dispuesto que nosotros a quienes Tu proveiste de arcos nos levantásemos, es que volvemos a levantarnos.

De lo expuesto, a mi entender, debe inferirse que en los mitos mbyá ha de buscarse la confirmación de la hipótesis del gran etnólogo Nimuendajú según la cual el Culto Solar sería la piedra angular de la religión guaraní. (Estos mitos, según he señalado en mi trabajo "Buscando Eslabones Perdidos...", confirman también las deducciones del historiador argentino don Vicente Fidel López, según las que la religión de la "Confederación de Naciones Guaraníes" sería el Culto Solar). Demuestra también que la definición del Dr. Canals Frau de las religiones de las altas culturas americanas —aplicable también a las de las clásicas culturas del Antiguo Oriente— podría emplearse para definir la religión profesada en la actualidad por los Mbya-guaraní del Guairá; v. g., que la figura central de su teogonía es una divinidad solar íntimamente ligada al politeísmo.

En cuanto a los mitos de las altas culturas que hacen referencia a que el mundo ha sido creado y destruído cuatro veces, no he hallado nada semejante en la mitología mbya-guaraní; sólo mencionan el Diluvio que destruyó el mundo, en cuyo reemplazo fué creado otro nuevo. De acuerdo a los informes recogidos por el Mayor Samaniego, sin embargo, la mitología de los Avá Guaraní del Norte describe detalladamente cuatro eras o épocas distintas; es decir, habría sido destruído tres veces siendo el mundo en que vivimos la cuarta creación.

Para terminar, me permitiré hacer referencia a un problema que tuvo perplejo al gran Nimuendajú, y a un párrafo del mito mbyá-guaraní de la Creación que me llamó poderosamente la atención y que subrayé, ya en 1946, relacionado con el mismo problema: el hecho de ser sinónimos, tanto en apapokuva-guaraní como en mbya-guaraní, "lenguaje humano" y "alma de origen divino". La misma sinonimia

existe, según Samaniego, en el dialecto hablado por los Avá Guaraní; y las tres parcialidades mencionadas —hablando tres dialectos distintos— para designar la porción telúrica, grosera del alma humana, emplean la voz *Ang* y *Angue,* que en nuestro guaraní "clásico" significa "alma". El párrafo del mito mbya-guaraní a que me refiero (p. 16/17/21/23, Revista de la Soc. Científica, *l. c.)* describe como primera obra del Ser Supremo, la creación del fundamento u origen del lenguaje humano; y mis investigaciones posteriores me inducen a creer que las tres palabras *Ayvu* = lenguaje humano en mbyá-guaraní (como en el dialecto apapokuva); *'E* = decir; y *Ñe'e* = palabra, encierran el doble concepto de: alma divina —expresar ideas. Considero que la existencia de esta sinonimia y la del párrafo indicado constituyen un problema interesantísimo desde el punto de vista lingüístico.

Espero haber demostrado, con esta breve reseña de dos elementos básicos de la religión mbyá-guaraní, la importancia que para la ciencia tendría la realización de las investigaciones señaladas al comienzo de esta exposición. Creo, además, que en dicha tarea podría contar el Paraguay con la colaboración de especialistas extranjeros, porque más de uno de los hombres de ciencia con quienes estoy vinculado por mis investigaciones me han comunicado su deseo de visitar el Paraguay con el objeto de efectuar estudios entre los restos guarani-parlantes diseminados a través de nuestro territorio.

Notas

1 Leyenda de la Creación y Juicio Final del Mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-guaraní, por Kurt Unkel Nimuendajú, traducción de J. F. Recalde, São Paulo, 1944.

2 Revista de la Soc. Científica del Paraguay, Vol. VII, Nº 1.—"Síntesis de la Medicina Racional y Mística Mbya-guaraní", *América Indígena,* Vol. IX, Nº 1.

3 Revista *Cultura,* Nos. 39 y 44; Rev. de la Soc. Cient., *l. c.; América Indígena, l. c.*

4 Rev. de la Soc. Cient., *l. c.,* p. 47.

5 "Tapé Reká —La Mariposa Busca-caminos", *El País,* Feb. 1950.

6 "Buscando Eslabones Perdidos...", *La Tribuna* (Asunción) Oct. 1948.

7 La sorpresa de Nimuendajú al hallar en los mitos apapokuva una divinidad de la talla de Ñanderuvusú es compartida por otros hombres de ciencia, como puede colegirse del siguiente párrafo extractado del último número del "Handbook of South American Indians", Smithsonian Institution: "Los grandes personajes de la mitología apapokuva merecen el título de dioses, aunque permanecen alejados de los asuntos de este mundo... Según Vellard, la divinidad

de los Mbyá es Ñamandú, quien reside en Oriente; el Norte pertenece a Yakairá, el dios de la venganza y la muerte; Tupä es la divinidad del Oeste... Los nombres altisonantes de los personajes principales de la mitología apapokuva-guaraní le imparten una solemnidad totalmente ausente en las versiones de los mismos temas (motifs) recogidas en otras partes... Los Pä y Mbyá reconocen a Tupä como Creador o divinidad máxima." Observaciones de esta naturaleza no pueden menos que sorprender a un profano en ciencias antropológicas como lo es el suscrito. Limitados mis conocimientos de las religiones autóctonas a lo que he logrado aprender entre los Mbyá —mediante largas e íntimas relaciones con dirigentes espirituales avezados de varias tribus y años dedicados exclusivamente al estudio de sus tradiciones, lenguas y mitología— había esperado hallar algo de la belleza poética y profundidad filosófica de sus mitos, algo de la impresionante solemnidad que rodea la aparición de la figura central de su teogonía y de sus dioses principales, en la mitología de otras parcialidades guaraníes. De que estas características sólo pueden apreciarse en la mitología apapokuva, colígese de lo transcrito. El párrafo transcrito, sin embargo, demuestra también que las investigaciones practicadas entre los Mbyá, al menos, han sido en extremo superficiales.

8 En el mito titulado *Yvyra-ju'y* publicado en la revista *Cultura* para Marzo. 1946, aparece la lechuza resguardando a Ñande Ru Pa-pá Tenondé; después llegué a la conclusión de que este pasaje era "apócrifo", y v. g., una licencia poética del narrador y que la luz que iluminaba a Ñande Ru procedía del Sol; tan es así que en la versión de mi trabajo presentado a la Facultad de Filosofía de São Paulo y la Academia de Cultura Guaraní, omití el detalle, en el deseo de excluir todo dato de valor discutible. La versión transcrita, sin embargo, fué dictada espontáneamente por un dirigente de confianza y confirmada su autenticidad por otros, pudiendo afirmarse que es genuina. Accediendo al pedido de un amigo, autoricé la publicación de este capítulo en *Anuario Astrológico* (BS. As., 1950), del que lcs transcribo.





Indígena del grupo Huichol.—*Escultura de Francisco Albert*

ESPECTRO RACIAL DE HONDURAS

Por Julio Lang
(Honduras)

Summary

The author discusses the origin of the Honduran, and his descendence from the Maya and the Spaniard. With a bow to national fervor, he gives preferential treatment to the Mayan ancestry, almost disregarding ethnic elements of less cultural prestige, although numerically these groups were greater, and at the time of the Spanish conquest, occupied a more extensive and important area.

Among the Indian elements who inhabited this region, the most outstanding, for their warlike spirit and cultural potentialities, were the Mayas. Even in the period of their decadence, before the coming of the white man, they were distinguished for their cosmopolitanism, their mercantile activity, and their knowledge of maritime navigation which had taken them to the Caribbean coasts, and the "mar del Sur". In pre-Columbian times, the influences and expansion of this able Indian element, originating as much from the south as from the north, extended to central Honduras, where they imprinted a singular fusion of northern and southern cultures. This was evidenced not only in the primitive art, but in the customs, religion and language, in somatic characterizations and in the testimony of an unusual archaeology, not surpassed even by classic Mayan art. To the diverse elements of Indian origin basic in the ethnic structure of Hibueras, must be added the importations via the 'Black slave market," protected by royal decree of 1502, "for working the mines and for helping the Christians." The infiltration of the "negro" is characterized by a Afro-mestizo conglomeration, numerically superior to other ethnic contributions.

In the formation of the Honduran nationality, as in that of the major part of Iberian-American countries, the european contingent was so small that descendants of Euro-mestizos were not included in the national census until after the independence. According to peninsular historians, the Spanish contribution to the crucible of races in XVth century Honduras, was so rachitic and physically exhausted, that it did not augur much for offspring of vigor and viability. And for a contingent of 100 % pure Spanish blood, the "immigration of twenty Spanish women" cited by historic sources, most certainly was not sufficient for any racial contribution of quantitative or qualitative importance.

When the armed soldier of the conquest became and Hidalgo Encomendero and miner, with all the preeminence of a feudal regime in its apogee and easily improvised riches, much propitious conditions of great importance and propaganda value, were sufficient to people with Spanish immigrants the lands which Columbus added like gems to the crown of the Castile kings. But this immigration was never of sufficient importance to assure any outstanding Euro-mestiza strain, and contemporary Honduran demography presents a conglomeration of mestizaje in which the Iberian element is an evident minority. The ethnic elements which comprise the present Honduran population occupy a definite position; urban cultural types present no parallels with those of the sierra, isolated from all civilized contacts. The Atlantic littoral, the most cosmopolitan, comprises a large con-

tingent of North Americans, Europeans, Arabs, Chinese and Negroes, and the "criollo" constituted of Euro-African and Indo-Mestizo elements. The aboriginal tribal groups, the Caribes, Jicaques, Payas, Sumos, Ulvanes and Mosquitos, have conserved their settlements, where isolated from acculturational influences, and decidedly against cross breeding, have preserved their somatic, psychic and linguistic characteristics and tribal consciousness. There are Indian elements, some of them bilingual, in Guajiquiro, Opatoro, Similaton, Intibuca and in the departments of Gracias, Morazán, Paraíso and Yoro, proud of their Indian heritage who make every effort to preserve their hegemony within the Honduran citizenry. As for the rest, transmutation of the "criollo" elements goes on; the Indo-mestizo does not wish to be an Indian, the Ladino, struggles to be white, the Afro-mestizo fights to surmount the level of racial inferiority and be incorporated, within his economic framework, to the predominant social level. Cultural and economic replevies are modifying social differences due to physical racial features and ancestry, and the Indian with all this glorious past and illustrious ancestors is being submerged.

El Dr. don Jesús Aguilar Paz, Pedagogo, Hombre de Ciencia y Decano de la Facultad de Farmacia y Ciencias Químicas, inició su conferencia de apertura del presente año universitario, con los siguientes conceptos, muy interesantes: "Los tiempos precolombinos nos son desconocidos casi por completo, pero por las rendijas de algunos hechos y por el contenido pétreo de nuestras ruinas, se entrevé la maravilla de los siglos pasados, en los cuales vivió la luz de una cultura superior, que encendió a los hombres de la vieja *Tlapal-lan*, hoy Honduras, quienes lograron leer el arcano del tiempo en la red estelar de las maravillosas noches tropicales, logrando cristalizar en la piedra milenaria el secreto de las horas. Hay pues en la historia primitiva ocultos tesoros mentales, que hoy debemos buscar como diamantes perdidos entre los despojos aletargados de tan ilustre prosapia. Tal elemento indígena, que encierra una interrogación aún no contestada por los etnólogos, es en nuestro país el *elemento predominante en la constitución de la Patria Hondureña.* Por otra parte, la sangre española, hidalga, valiente y generosa, que ha escrito páginas inmortales, gloriosas é inimitables en la cultura mundial, *constituye la otra columna* en que descansa en Honduras y en la mayoría de los países hispano-americanos la estructura de la nacionalidad." . . . El Dr. Aguilar Paz alienta la estructuración racial del capital humano de la Patria Hondureña en el elemento predominante *indígena* y en el *aporte del elemento europeo* o sea el español. Se refiere en apreciación justa y elocuente, en cuanto a la "ilustre prosapia", a las razas *Maya* y *pre-Maya*, dejando al margen los elementos étnicos más parcos en dejar testimonios culturales, aunque de mayor extensión geográfica y mayor importancia numérica, en el territorio hibuerense, al recibir el impacto de la conquista española. Concretándome, primeramente, a lo que conceptúa el Dr. Aguilar Paz

"como otra columna en que descansa en Honduras y en la mayoría de los países hispano-americanos la estructura de su nacionalidad" o sea en la reputada *sangre española,* se respaldan los que acertadamente arguyen el *insignificante aporte* del elemento racial *ibero-europeo* en la constitución étnica de la nacionalidad hondureña, en el crédito que se merecen las documentaciones del Archivo de Indias y la respetabilidad de historiógrafos de la colonia. Estimaba Fray Bartolomé de las Casas, en 1502 en *dos millones* el número de aborígenes en las 270 leguas de *costas* descubiertas por el Almirante *Colón* o sea "desde Río Grande de Ybueras (Aguán) hasta *Nombre de Dios* (Panamá)" sin calcular la gente sin razón del interior de Hibueras y de su costa pacífica, por no haberse puesto en contacto con ellos, ni tener razón de su existencia. Amparándose en "Testimonios de posesión", procesos de información y cartas de relación de Cortés, Alvarado, Cereceda, Bachiller Moreno, Licenciado Cristóbal de Pedraza, Diego López de Salcedo con relación a las fundaciones de las primeras villas y ciudades de Honduras y los primeros núcleos de población con *aporte de Españoles* como *saldo* de la *conquista armada,* resultan, por orden cronológico, Trujillo, Puerto Cortés, San Gil de Buena Vista (Nito), Triunfo de la Cruz, Nuestra Señora de Encarnación (Naco), Toreba, Villa de la Frontera de Cáceres, Villa de la Buena Esperanza, Choluteca (Villa de Jerez de la frontera), San Pedro Sula, Gracias a Dios, Comayagua, San Jorge de Olancho, Villa de Nueva Salamanca. Las villas indígenas de Naco y Nito, preexistentes a la llegada de los Españoles, trasladaron su población española a la Villa de Natividad o Puerto Caballos, y Truxillo se pobló despoblando a "Triunfo de la Cruz" de vida efímera (fundada el año anterior por Cristóbal de Olid). De las actas testimoniales de posesión, del afán más trascendental del Conquistador o sea el de *poblar,* consta, que en *once* Villas Constituídas con arreglo a las ordenanzas de Castilla, se establecieron *trescientos diez varones* y *veintiuna mujeres blancas* o Inmigrantes de Castilla, siendo jurisdiccionales 376 pueblos de aborígenes con 22,780 *tributarios.* Durante todo el período de la cruenta Conquista armada, las sublevaciones o "reivindicaciones" de los Naturales fueron constantes, los pobladores inmigrantes fueron diezmados, las poblaciones destruídas, y a la conflagración se sumaron los estragos del hambre y las inclemencias de un clima hostil. Dice Cortés en su carta Va. de información a Carlos, la de los reyes de Castilla y Aragón refiriéndose a la gente que Gil González Dávila dejó en San Gil de Buena Vista (Neto): "La gente de españoles que yo allí allé fueron hasta sesenta hombres y veinte mujeres, que el capital Gil González de Avila, allí había dejado, los cuales allé tales que era la mayor compasión del mundo de los ver, porque además de ser pocos, desarmados y sin ca-

ballos, estaban muy enfermos, llagados, muertos de ambre y muriéndose a diario." "Los bastimentos que trujeron de las islas y los que hubieron de aquel pueblo cuando lo tomaron a los naturales del y acabdos, no tenian remedio de donde haber otros. . ." Las condiciones iniciales del *colonizador español* fueron *aniquiladoras* de sus fuerzas estáticas y dinámicas y poco aptas para un contingente favorable en el evolucionismo racial o en una caracterización eugenésica apreciable en el elemento étnico de la Honduras indígena. Pacificada la provincia, señalada la suerte del aborigen con la caída del "peñol" de Cerquín y de Tenampúa, el Indio pasó a ocupar el puesto de vasallo además de su condición de esclavo, a pesar de la real cédula de 20 de junio de 1500, hizo que sus tierras pasasen a propiedad del conquistador, convertido en señor feudal con una cantidad determinada de *siervos* que labraban sus campos de sol a sol o se hundían en las minas para extraer el codiciado metal. La Conquista armada, fué reemplazada por la no menos cruenta, "pacífica" con las creaciones de la mita y encomienda y la complementaria de los repartimientos. Las tierras, que nada valían, sin brazos que las trabajasen, tornaron al encomendero, de Conquistador "enfermo y ambriento" en *señor* de un rico feudo que explotaba sin conmiseración. Sin embargo, las condiciones tan ventajosas y perspectivas halagadoras del colonizador español, no *fomentaron la corriente inmigratoria ibero-europea* durante los tres siglos del dominio español. Seguramente, el ilustrado Profesor Aguilar Paz, conoce las sumarias inquisitivas del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, en su bien documentada obra "La población negra de México, 1510-1910", cuyo elocuente cuadro estadístico de Castas que existieron en la Nueva España desde 1570 hasta 1810 reproduzco de *América Indígena*, vol. VII, nº I.

POBLACIÓN, POR CASTAS, DE LA NUEVA ESPAÑA

Año	*Total*	*Europeos*	*Africanos*	*Indígenas*	*Euro-mestizos*	*Afro-mestizos*	*Indo-mestizos*
1570	3.380,012	6,644	20,569	3.366,860	11,067	2,437	2,435
1646	1.712,615	13,780	35,089	1.269,607	168,563	116,529	109,048
1742	2.477,277	9,814	20,131	1.540,256	301,512	266,196	249,368
1793	2.799,561	7,904	6,100	2.319,741	677,458	369,790	418,568
1810	6.122,534	15,000	10,000	3.676,281	1.092,367	624,461	704,245

El porcentaje de europeos se mantuvo desde 1570 hasta 1810 en 0.2%; el de Africanos se elevó en 1646 al dos por ciento o sea una proporción de *uno por diez*. Los Euromestizos que aparecen en el cómputo de los años 1570 a 1742, son los descendientes de

los Conquistadores que quedaron a poblar "villas y cibdades de la Nueva España". En los últimos lustros de la Colonia, se sumaron los coeficientes procedentes de matrimonios legítimos entre Blancos e Indias y "Criollas", incorporándose por regla general, los descendientes a la filiación del progenitor *blanco* y de las uniones "naturales", que eran las más frecuentes, la prole acrecentaba a las castas Indomestizas, que en concepto de escalas sociales, ocupaban jerarquía inferior a la de los Mestizos "europeizados" por uniones sancionadas por la iglesia y leyes vigentes. Dice el Dr. Aguirre Beltrán: "Tal proceso demográfico no pudo haberse desarrollado de otra manera, pues para que existiese la considerable proporción de Criollos y *blancos de pura sangre a que equivocadamente se refieren las informaciones históricas*, sería preciso que *hubiese venido a Nueva España gran número de mujeres europeas y no la insignificante cantidad* que enumeran dichas informaciones"... Si en el crisol de razas, las consecuencias del mestizaje Europeo-indio y "criollo" fueron escasas para caracterizar la herencia somática, no dejaron sin embargo, de ejercer cierta influencia. En la psicogénesis racial del Hondureño, no se caracteriza la organización moral de las estirpes castellanas, que en el desfigurado episodio de la conquista aplastaron todo cuanto encontraron como obstáculo para sus fines, ni la estigmatización de la esclava, medrosa, arrancada del hogar, trabajada y hambrienta, testigo mudo de luchas espeluznantes de caudillaje entre los sayones extranjeros.

Las condiciones posteriores a la conquista armada, de las cuales se han valido los historiadores peninsulares para ponderar la tan debatida obra civilizadora de España... "a control remoto" ...señalan entre las realizaciones de intención humanitaria, la sobresaliente actuación de Fray Bartolomé de las Casas y las demandas en favor de los indígenas de los frailes Mercedarios y Franciscanos, hasta obtener la emisión de las leyes de las Indias, que no se cumplieron, y los repartimientos y encomiendas, que se cumplieron en demasía. El encomendero, quedaba obligado a la subsistencia y catequización del indio, como el que alimenta sus bestias de carga y las domestica, seguro de que ellas representaban el factor principal para la prosperidad de su reparto. En cuanto a la cristianización, el empeño se reducía a las obligaciones con el culto religioso y a dar en el bautismo el nombre y apellido del padrino o de los paladines de la conquista, creándose un connubio abigarrado de estructuras teológicas tribales y ortodoxia católica, que ha dejado manifestaciones hasta en épocas recientes. Y finalmente, hablando de la aculturación española, dice el reputado indigenista mexicano Juan Comas: "El conocimiento del origen, formación, evolución, cultura e historia de los pueblos que constituyeron el conglomerado hispano, es de capital importancia como antecedente indispensable a la

mejor comprensión de muchos de los problemas indígeno-americanos, es decir, de las influencias de todo tipo que los conquistadores ejercieron sobre los autóctonos del nuevo continente, influencias que desde luego *fueron distintas según la procedencia de los colonizadores*"... Volviendo a los conceptos del Dr. Aguilar Paz, en su conferencia inaugural "de que los tiempos pre-colombinos nos son desconocidos casi por completo", cabe señalar en oposición a expediente tan extremo, las relativamente recientes especulaciones científicas que han robustecido puntos de vista a los cuales se inclinan las mayoría de los expertos. Con los hallazgos paleontológicos y comparaciones basadas en la sólida estructuración científica de disciplinas como la Etnología, Antropología física y Arqueología, se impone el concepto de que la colonización del Nuevo Mundo hubo de iniciarse con el decrecimiento de la glaciación wisconsiniana hará unos 25,000 años, y por grupos humanos de origen asiático, que comenzaron a penetrar por el estrecho de Behring. Imbelloni, Max Uhle, Rivet, Jijón, de Terra y otros, concuerdan en que, después de los hallazgos del tipo primitivo "Paleo-americano" (Lagoa Santa, y últimamente Tepexpam) que constituyen en la estratificación racial del continente la capa arcaica, la caracterización etnológica más importante del elemento aborigen, es la multiplicidad de su origen racial, comprobada tanto por los estudios comparativos craneológicos como por los más recientes, y de valor más relativo, de las reacciones de isohemoaglutinación, en el campo de fisiología racial. En cuanto al territorio de los descendientes de la vieja Tlapal-lan, está situado a uno y otro lado de la línea divisoria del elemento étnico del Continente Sur y Norte, que según Thomas, Swanton, Brinton y Sapper, está marcada por una diagonal que parte en su extremo Norte, de la esquina Noreste, o sea la Bahía de Honduras, y se dirige al sudoeste al Golfo de Nicoya. Los elementos tribales, considerados de pertenencia étnica de los stocks raciales del continente Suramericano y localizados al Este en la línea divisoria racial, son: Jicaques, Payas, Ulvanes, Mosquitos, Sumos y en el siglo XVIII, los Caribes y sus descendientes, los Zambos. Los aborígenes, conceptuados como elemento racial del Norte, y situados geográficamente al Oeste de la línea divisoria racial, son: Mayas, Chortis, Choles, Chorotegas y Lencas, aunque estos últimos, según la etnóloga Dra. Dorothy Popenoe, deben enrolarse en el elemento racial del continente Sur, por la similitud lingüística del Lenca con el Chibcha. La arqueología del Valle de Comayagua, del valle de Sula y zonas adyacentes, es un testimonio elocuente de la adaptación de las dos civilizaciones en estos puntos cruciales de las migraciones tribales, y en los elementos lingüísticos existen semejanzas que confirman aculturaciones de stocks raciales del Sur y del Norte en el territorio de Honduras. En esta mezcla incongruente de diferentes elementos tribales, tuvo que ca-

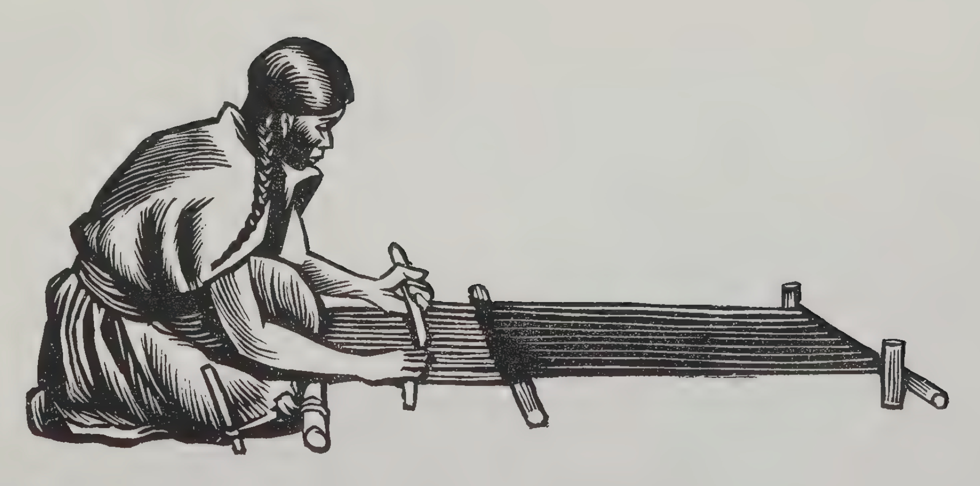
racterizarse el Maya, que, ya en su época de decadencia en que fué sorprendido por el Conquistador, le mereció la denominación de "Raza de Mercaderes". El Maya, que en su época arcaica constituyó el foco más importante de las civilizaciones antiguas y por su capacidad expansiva, pudo sembrar el germen de la más alta cultura a través de regiones muy diversas, navegando por el Pacífico, el Golfo de México y el Caribe, llevó su influencia racial y potencial al contacto del colombiano Chibcha y del peruano, Inca. La procedencia de la cultura Maya, es aún materia de discusión. La tesis mexicana, sostenida, con tanto énfasis científico como fervor mexicanista, por investigadores de la talla de Alfonso Caso, Miguel Covarrubias, Wigberto Jiménez Moreno y Enrique Juan Palacios, sostiene que la gran cultura Ulmeca es la madre de la Maya y el sabio mayista Dr. Sylvanus Morley, mantiene el criterio de que en el Petén fué el origen de la cultura maya; ambas teorías, según César Lizardi Ramos, "basadas en hechos, si no probatorios, a lo menos sugestivos". En cuanto al contingente racial de negros, copio de "Honduras en el Pasado", obra del acucioso escritor P. Q. Conrado Bonilla: "Fué en 1641 que la provincia de Honduras recibió el contingente apreciable de Negros procedentes de las costas de Guinea, sin embargo los primeros esclavos negros fueron traídos al Nuevo Mundo en 1502, en virtud del decreto real, que permitía transportarlos de España, para servicio de los cristianos. Dice el Licenciado Alonzo de Maldonado, en su informe a la corte en 1543: "Las minas de Ulancho hay mucha cantidad de negros ya en ellas, que serán de mil quinientos, más con los que hay y están en este puerto [Puerto de Caballos] para irse".

Estas informaciones afirman que la población Negra en la Honduras Colonial, fué *considerablemente más numerosa que la Blanca,* pese a la discriminación racial vigente. La población negra de la provincia de Honduras, lo mismo que en los demás países hispano-americanos, no fué destruída, sino asimilada. El negro estigmatizado y esclavizado, no se conformó con tal situación y procuró por todos los medios posibles, infiltrarse en las demás castas hasta diluirse en ellas dejando en el elemento Afromestizo o Mulato, su caracterización somática y psíquica. Hasta en las lenguas antillanas, hay infiltraciones lingüísticas del negro o palabras de dialectos africanos "naturalizadas". En el conglomerado racial de Honduras actual, además del Moreno del litoral atlántico y del Negro antillano importado por las Compañías fruteras norteamericanas, existe elemento Afromestizo en la población rural y urbana, de algunos departamentos del centro y de la costa norte pero el Afromestizo del Interior hace esfuerzos constantes de superación y aculturación criolla, si su posición económica, y en consecuencia la social, se lo permiten. En la mayoría de los estados Indo-Americanos, se distinguen dos tipos fundamentales de es-

tados de civilización y cultura: los de la Sierra y los de la población urbana y que guardan paralelismo con las influencias favorables o retardatarias de educación y con las facilidades de comunicación para el contacto cultural e intercambio comercial, fuerzas considerables para elevar el nivel de energía potente de los hombres y de pueblos. En Honduras, el Indio aislado en las montañas de los departamentos de Morazán, Yoro, Comayagua, Cortés, Olancho y Colón, con el premeditado fin de sustraerse a toda intención de contacto y mestizaje, ha conservado su caracterización somática y sus cualidades psicológicas y lingüísticas, más pronunciadas aún en los Indios de la "Taguzgalpa", en el Paya de Culmi, del Carbón, que en los Jicaques de El Palmar y de Yoro o en los más aculturados elementos bilingües de Guajiquiro, Opator, Similatón e Intibuca, el reducido vocabulario de cuyo dialecto ha sido salvado para nuestra etnología, por el sabio Mr. Geo Squier. Es entre estos elementos tribales, en donde se impone una vigorosa acción gubernativa para la incorporación del indígena a la vida de la Nación, a la mejora de los medios de vida y a la capacitación para la producción agropecuaria o intensificación y tecnificación de sus industrias vernaculares. Èl capacitado Dr. Aguilar Paz, que acaba de regresar de un viaje de estudios por los linderos de nuestra Mosquitia, sabe hasta dónde precisa la fijación geográfica de las tribus, el planeamiento de Colonizaciones y Concentraciones en poblaciones organizadas para servicios higiénicos, industriales, culturales y sobre todo, para establecer y garantizar en aquella apartada pero codiciada región. el concepto de Hondureñidad. En cuanto a los Mestizos, los términos clasificatorios raciales han sido subrogados por atributos que definen elementos sociales, económicos y culturales y que lejanamente, identifican como Mestizos, algunos elementos somáticos, como el cabello lacio y negro, el prognatismo, los colores del espectro de la piel y la indumentaria. La discriminación racial existente, a pesar de que la Honduras oficial participe y suscriba recomendaciones, de Congresos demográficos e indigenistas "que rechacen toda política y toda acción de discriminación de carácter racial", tiene su expresión complementaria en la justificación de privilegios sociales, fomentada por sentimientos de superioridad racial, mantenidos por la convivencia de razas, en la cual, una siempre ha dominado por la ley de la Conquista. Dice el eminente sociólogo chileno, Dr. Alejandro Lipschutz, en su conocida obra *El Indoamericanismo y el problema racial en las Américas:* "Las reivindicaciones económico-culturales han abolido las diferencias sociales por rasgos físicos, como el pigmento cutáneo. El Indio o Mestizo que llega a la condición de tiendero, agricultor o profesional y copia las costumbres sociales del Ladino, sufre la transmutación racial. Si el espectro de los colores raciales en su forma primitiva y clásica,

es el racismo de los blancos, la hipocresía racial, es en nuestro ambiente Indoamericano, el racismo de los indios y mestizos, que tuvieron buena suerte o la anhelan con vehemencia!" Y finalmente, en nuestra Honduras actual, en que el Indio ya no quiere ser indio, y el ladino propugna por ser blanco, la Indianidad se está hundiendo "con todo su glorioso pasado de una ilustre prosapia", como dice el Dr. Aguilar Paz, en la ignara tendencia de emular una cultura importada y adulterada, que se acentúa más en los centros urbanos en donde la costra superficial "cosmopolita" quiere poner "a tono" el patrón cultural del criollo, con el embuste de su predilección, ya sea traído de París, Londres o Nueva York! Tenemos aún en los departamentos occidentales de la República, comunidades de indígenas en que predominan sus elementos raciales, materiales y culturales, y que tienen orgullo en pertenecer a una comunidad; tenidos en concepto de inferioridad en tiempo de paz, se exaltan en tiempo de revoluciones y guerras, sus virtudes heroicas, su alto espíritu guerrero, su amor innato a la libertad, en interés de que ofrendan sus vidas en provecho de un nuevo conquistador. Durante cuatro siglos se han destruído los elementos de cultura indígena, sus cualidades físicas y psíquicas, y se les ha negado aclimataciones a las conquistas de la civilización, hasta el límite necesario para utilizarlos en los intereses y servicios de los feudos modernos.

La política de justicia y reivindicación demanda que los pueblos y comunidades indígenas se vayan incorporando al ambiente cultural de la Nación y que tengan el sentimiento claro y bien definido de que pertenecen a esa nación y no solamente a su comunidad. Hay que salvar los aspectos nobles de las viejas culturas, "los diamantes perdidos", como dice el Dr. Aguilar Paz; la grandeza del pasado no está en la en la Conquista, sino en las maravillas de la cultura indígena y su potencialidad continental. Los grandes problemas indigenistas, que a la vez son los problemas económicos, sociales y políticos de la Nación, son las comunicaciones materiales y espirituales, que aportan conocimientos técnicos y científicos para la mejor utilización de la tierra, de esta tierra que es y debe ser la heredad del Hondureño.



Tejedora indígena.—Madera de *Alberto Beltrán*.

LA "CRISTIANIZACIÓN" Y "EDUCACIÓN" DEL INDIO DESDE 1492 A NUESTROS DÍAS

Por JUAN COMAS
(México)

Summary

In this article the author discusses other erroneous assertions of J. Pérez de Barradas (see América Indígena, XI, 1951, pp. 129-146), regarding the true conditions of the Indian, from the time of the Conquest to the present. Dr. Comas furnishes well-founded arguments to make clear the true situation, rejecting the asserted "christianization" and "spiritual conquest" of the Continent by the Spaniards, and the affirmation "that the Indians are more fervent Catholics than the Whites themselves".

Undoubtedly the excellence of the doctrines which theoretically governed the actions of the clergy in America is proved by Pope Paul III's Bulls, the Leyes de Indias of 1512, the Nuevas Leyes de Indias of 1542, and other numerous Ordenances and Decrees. And no one will deny that there were eminent religious such as Montesinos, Las Casas, Testera, Kino, Valdivia, Zumárraga, Vasco de Quiroga, etc., who were living examples of zeal, toil and enthusiasm for the evangelization and culture of the Indians. But the truth of the facts, demonstrated by the author with irrefutable testimony (Cortés, Fray Angel de Valencia, Fray G. de Mendieta, G. Fernández de Oviedo, Pedro de Moya, Archbishop of Mexico, the Third Council of Lima convoked by Santo Toribio de Mogrovejo, Federico González Suárez, Archbishop of Quito, and many others mentioned in the article) is that "there were many monks and priests who instead of working for the conversion of the Indian in accord with their sacred ministry, oriented their activities toward material ends, thus prejudicing their work and motivating justified complaints and protests".

As to the references to effort to provide the aborigines with "culture" and later reference to the succesful experiments carried out in Mexico by Fray Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga, Pedro de Gante, J. de Testera and Zumárraga, the author points out that these aims were forgotten and abandoned in a short time, despite reclamations made from time to time.

Proofs are abundant, on the other hand, of the failure to comply, or better still the sabotage on the part of Viceroys Bucareli, Martín Mayorga, Matías de Gálvez, etc., of the Royal Cédulas of Carlos III, ordering the establishment of schools for the education of the Indians in New Spain. This disobedience is explained by the decisive influence exercised over the viceroy by the colonizers, who needed slaves and servants for the furtherance of their economic interests and "the best slave is the most ignorant".

The author then goes on to review the little done towards the "christianization" and "education" of the Indian masses during the Independence and contemporary period, basing conclusions on the testimony of Gonzalo Aguirre Beltrán for Mexico, Gonzalo Rubio Orbe and Aníbal Buitrón for Ecuador, F. Rodas, J. Castillo and J. A. Villacorta for Guate-

mala, Luis E. Valcárcel for Peru, Juan Friede and M. Chávez for Colombia, etc. He concludes with the statement that the "christianization" and "education" of the Indians of this Continent are still unaccomplished tasks. As final proof Dr. Comas quotes the statement of the Catholic authorities of Lima (October, 1950), that "In Peru there are 90,000 Indians who have no notion whatsoever of religion". The same statement can be made of the balance of the American countries with a largely Indian population.

I—En anterior artículo se han refutado algunos de los erróneos puntos de vista que J. Pérez de Barradas ha expuesto acerca del Indio americano y del movimiento que tiende a su mejora cultural, social y económica.[1] Ahora vamos a ocuparnos de otro aspecto polémico que tampoco puede dejarse pasar en silencio, y al que alude el título de este trabajo. ¿Cuál es, *de hecho,* el papel desempeñado por la Iglesia frente a los aborígenes del Nuevo Mundo? He aquí lo que afirma nuestro autor: [2]

> ...América fué española, civilizada y *cristiana* gracias a las encomiendas... (p. 139).
>
> La cristianización de América puede considerarse como completa.
>
> La conquista espiritual del continente es un hecho, como también que los indios son más fervorosamente católicos que los mismos blancos (p. 202).

Para mostrar lo erróneo de tan ingenua como peligrosa generalización bastará con citar algunos testimonios probando cuál fué *realmente* la obra que las órdenes religiosas y el clero secular llevaron a cabo en favor del Indio.

II—Reconocemos y admiramos la excelente doctrina expuesta en las Bulas de Paulo III (1537), así como la benéfica influencia teórica e ideológica ejercida por gran parte de los altos dignatarios de la Iglesia ante la Corona de España, en el Consejo de Indias y en los Claustros Universitarios, reflejada en las Leyes de Burgos (1512), en las Nuevas Leyes de Indias (1542) y en otras numerosas Regulaciones dictadas para el buen gobierno del Nuevo Mundo. Y aceptamos también, sin discusión, que muchas de las jerarquías eclesiásticas en América fueron, entre los siglos XVI-XVIII, partidarias decididas de que se reconocieran a los aborígenes todos los derechos humanos, y para lograrlo lucharon tanto en la Corte como ante Virreyes, Gobernadores, Audiencias y autoridades de inferior categoría. Las excepciones de esta regla, como serían Fray Juan de Quevedo, Obispo de Darien (1519), el Arzobispo de Chile Reginaldo de Lizárraga (1559), Melchor Calderón (1598) o Fray Benito de Peñalosa (1629), no hacen más que confirmarla. Podríamos pues citar a un buen número de eclesiásticos que, encabezados por A. de Montesinos, B. de las Casas, Luis de Valdivia, Juan de Zu-

márraga, E. F. Kino, Jacobo de Testera, Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga, Pedro de Gante, Antonio de San Miguel, Diego de Medellín, Jacobo Rike, Martín de Valencia, Agustín de Coruña, Gil González de S. Nicolás, etc., fueron ejemplo vivo de celo, trabajo y entusiasmo en pro de la evangelización y de la cultura de los indios del Nuevo Mundo, honrando así a España y a su doctrina colonizadora.

III—Pero en contraposición, y pese a las ordenanzas y disposiciones de la Superioridad, hubo muchos frailes y sacerdotes que, en vez de trabajar en la conversión del Indio de acuerdo con su sagrado ministerio, orientaron sus actividades hacia fines de orden material, que desprestigiaron (en parte, por lo menos) su gestión, motivando quejas y protestas muy justificadas. Transcribimos algunas de éstas, cuyos autores no pueden inspirar la menor desconfianza en cuanto a la seriedad objetiva de sus afirmaciones:

1) El propio Cortés en carta a Carlos V de 3 de octubre de 1524 ya se quejaba seriamente de la conducta de los clérigos y demás personas religiosas que disponían de los bienes de la Iglesia, gastándolos

> en pompas y en otros vicios y en dejar mayorazgos a sus hijos o parientes, y que si los indios los viesen usar de los vicios y profanidades que agora en nuestros tiempos en esos Reynos usan. . . sería tan gran daño que no aprovecharía ninguna otra predicación que se les hiciese.

2) Fray Angel de Valencia y otros franciscanos pedían al Emperador en 1552 [3] que los clérigos de Indias

> sean examinados, visitados y corregidos, porque una de las mayores pestilencias que padece la doctrina de Cristo es de la mayor parte de los clérigos.

3) El Lcdo. Valderrama, del Consejo de Indias, llegó en 1564 a Nueva España enviado por el Rey como Visitador de la Real Audiencia y, refiriéndose a los frailes, expone:

> . . .han gobernado y ejercitado jurisdicción mas que los Ministros de V.M. Han mandado en lo espiritual mas que los Obispos y hecho lo que se les ha antojado absolutamente. Han llevado y gozado de la hacienda mas que V.M. Mucho de ello han gastado en Iglesias y monasterios, y plata y ornamentos en excesivo grado; mucho en parientes y parientas; mucho en enviar a Castilla.

4) Fray G. de Mendieta en 1571, comunicaba a Felipe II en carta aprobada por el Provincial de la Orden de San Francisco [4] que:

> en los hombres seglares y eclesiásticos aseglarados de las Indias reina mas la codicia y la mentira que en otros del Universo . . . que ningún clérigo (si no fuese por maravilla) viene de España, ni aca se ordena ninguno con celo de ayudar estas animas, sino por el temporal interés. . . y. . . por la mayor parte han hecho hasta aquí en alguna manera, mas daño que fruto los clérigos en esta tierra. Y más adelante habla 'de la vejación del

diezmo que con tanta solicitud procuran sacarles [los Obispos] a los desventurados Indios'.

5) Aludiendo a los infinitos bautismos que se hacían en las Indias y de los que se mandaba Relación a la Monarquía española, comenta G. Fernández de Oviedo [5] que eran

mas con intención e propósito de impetrar officios e mercedes e obispados e otras dignidades, que no para continuar e perseverar en la enseñança de los nuevamente baptiçados... mejor sería que uno quedase perfeto y enseñado y entero chripstiano que no mill bautiçados, que no sepan salvar ni sean chripstianos.

Y en otra ocasión censura acremente su modo de vivir [6]

Paresceles [a los Frayles de Indias] que, como está lexos el Papa y que en otras partes se ha vsado casarse los clérigos que acá, que auemos menester gente para poblar estas tierras, que todo se ha de disimular y tolerar. Y, si ello fuere disimulado y oculto, menos mal seria y pasarian las hijas por sobrinas; pero no estan en esso, que a la guegüesca o quasi nada, anda el negocio.

6) El Cabildo de Guadalajara pedía al Rey en 1570 [7] que mandase avisar a los Obispos desta tierra, que no ordenen con tanta facilidad como han ordenado hasta aqui muchos clérigos idiotas, sin examinar en sus tierras sus linajes y vidas y costumbres; porque se ha visto por experiencia haber ordenado oficiales y mercaderes y estancieros y tratantes, los cuales ademas de no saber aun leer ni ser eclesiásticos, resulta que los indios... tienen en poco el sacerdocio.

7) En el Informe reservado que el arzobispo de México, D. Pedro de Moya y Contreras, remitió al Rey en 1575 se incluyen 157 personas religiosas, que clasifica así: 21 como amigos de guardar, codiciosos o ambiciosos, jugadores y hasta mohatreros; 12 como inquietos, arrogantes, orgullosos, presuntuosos, soberbios, de mala condición, amigos de armas y pendencias; 20 como mundanos, desenvueltos, livianos, deshonestos, amancebados y mujeriegos; 42 torpes, ignorantes, desalmados, inhábiles, que no aprendieron latín, hombres de poca gramática, sin letras o que no sabían leer. E incluso usa el Sr. Arzobispo las palabras de "muy idiotas", "ásperos con los indios", "apartados de iglesias", "que tenían más cuidado en adquirir haciendas", etc.[8]

8) Por su parte el Bachiller Luis Sánchez [9] afirmaba en 1566 que en los indios que emos convertido y son baptizados... no ay en ello onza de fe, si se pudiera pesar... desta poca fe y christiandad de los indios echemos la mitad de la culpa a los ruines predicadores y a su mal exemplo —que es lástima verlo— que les decimos una cosa y hacemos otra, y el pobre del indio ignorantisimo, mira muy bien lo que hago y olvida lo que digo.

9) El III Concilio de Lima convocado por Santo Toribio de Mogrovejo (1583) reiteró la necesidad de amparar y defender a los indios en vez de perseguirlos y dejarlos despojar por los malos y atrevidos:

Y assi, doliendose grandemente este sancto Synodo de que

no solamente en tiempos pasados se les ayan hecho a estos pobres tantos agravios y fuerças con tanto exceso, sino que también el dia de oy muchos procuran hacer lo mismo, ruega por Jesucristo y amonesta a todas las justizias y governadores que se muestren piadosos con los yndios y ofrenden la ynsolencia de sus ministros quando es menester, y que traten a estos yndios no como esclavos, sino como a hombres libres y vassallos de la magestad real... Ya los curas y a otros Mynistros eclesiasticos manda muy de veras que se acuerden que son pastores y no carniceros... porque es cierto cosa muy fea que los Ministros de Dios se hagan verdugos de los yndios.

10) Gabriel Fernández de Villalobos, Marqués de Barinas, exponía al Rey: [10]

uno de los mayores daños que padecen las Indias y que mas necesita de remedio es el excesivo número que hay de conventos de religiosos y religiosas, porque se han apoderado de la mayor parte y de lo mexor de las haciendas, habiendo ciudad donde de las 4 partes las tres son rentas y bienes eclesiásticos, originándose de este desorden la despoblación...

11) Por su parte en 1606 el Obispo de Panamá, Don Antonio Calderón, escribía:

Si el Obispo de Chiapa [Las Casas] viniera agora, bien pudiera hacer otro libro, aunque en lo que toca a matarlos y hecharlos a los perros no lo hacen, pero de sus almas no hazen mas caso que si lo fueran...; alli no había doctrinas, ni pueblos, ni cristianos, porque no merecen cabalmente el nombre de tales los que reciben el bautismo a ciegas, sin preparación.

12) F. López de Gómara, en su *Historia General de las Indias*, al tratar del Perú dice:

Hasta aqui han estado los Indios porfiados en su idolatria y vicios abominables por ocuparse los obispos, clérigos y frailes en guerras civiles; y los convertidos facilmente renegaban la religión cristiana, viendo como iban las cosas.

13) En 1688 el Obispo de Antequera (Oaxaca, México) al acusar recibo a Carlos II de una Real Cédula fecha 20 de Junio 1683, refiere que en sus visitas pastorales

halló en uno y otro pueblo algunos pocos niños indios que examinados por el mismo obispo habian dicho parte de la Doctrina Cristiana, pero solamente profiriendo lo material de las voces, sin inteligencia de lo que dicen.

14) El Presidente de la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá, Antonio Manso, participaba al Rey en 1729:

He reservado para conclusión de este Informe otra de las causas universales de la pobreza del reino y sus habitantes, tan dificultosa de remover que solo al poderoso brazo de Su Magestad puede ser reservado su remedio. Es asi, Señor, que la piedad de los fieles de estas partes es excesiva. Ha enriquecido a los monasterios y religiosos con varias limosnas, obras pias, que fundan sus iglesias, capellanias para que les sirvan los religiosos...

15) He aquí lo comprobado por Jorge Juan y Antonio de Ulloa en cuanto al costo que para los indios tenían las fiestas religiosas: [11]

> Para que se conozca el exceso a que llega esto y la crecida utilidad que sacan los Curas de estas fiestas nos parece conveniente citar aquí lo que un Cura de la provincia de Quito nos dixo transitando por su Curato y fué que entre estas fiestas y la conmemoración de los difuntos recogia todos los años mas de 200 carneros, 6,000 gallinas y pollos, 4,000 cuyes, y 50,000 huevos, cuya memoria se conserva como se escribió en los originales de nuestros diarios. Se debe advertir que este Curato no era de los mas aventajados. Y aludiendo a los indígenas que debian sufragar estos gastos añaden: "supuesto que todo sale de una gente que no tiene mas facultades ni proporciones de ganancias que su trabajo personal y un salario muy reducido cuando trabajan por otro, ¿cómo podrán pagar tantos emolumentos a los curas?"... "solamente teniéndolos atareados continuamente no solo a los varones mas las mugeres y toda la familia para entregar al fin del año todo lo que hayan podido adquirir, bastará para soportar semejantes contribuciones".

Los mismos autores, refiriéndose al Perú dicen

> no parece sino que es instinto peculiar en aquellos eclesiasticos el sobresalir a todos los demás en las pervertidas costumbres de su desarreglada vida, siendo aquellos que mas debieran contenerse en los que la desenvoltura tiene mayor resolución, y los vicios encuentran mas cabida.

16) Y el eminente arzobispo e historiador de Quito, Federico González Suárez, afirmaba en 1916, refiriéndose a la obra religiosa durante la Colonia, que

> la solicitud para acrecentar bienes raices para sus casas y colegios fué uno de los síntomas de esa especie de ambición mundana que se apoderó en mala hora de los Padres de la Compañía de Jesús no solo en el antiguo Reino de Quito sino en toda la América Española; todos los regulares acumularon haciendas y bienes para sus casas, pero los Jesuitas se señalaron mas que todos en este punto.

17) Entre otras muchas fuentes informativas de primera mano sobre este mismo problema, pueden encontrarse datos numerosos y concretos en la famosa *Coronica* de Guamán Poma de Ayala,[12] así como en los escritos del Dr. De la Serna en 1656 y del Padre Francisco de Burgoa en 1670. Grandemente ilustrativas son también las consideraciones y relatos que al respecto proporciona Fray G. de Mendieta [13] además de lo ya transcrito en el párrafo 4).

* * *

IV—Pero no es sólo la obra de evangelización indígena la que —como acabamos de ver— sufrió retrasos y en muchos casos fué mixtificada y anulada por bastardos intereses; también la educación y

la escuela para Indios, iniciadas con tanto éxito, quedaron relegadas al olvido durante siglos, aunque hubo excelentes ensayos, entre los cuales por ejemplo:

a) El de Fray Alonso de la Veracruz, Provincial de los Agustinos, fundando en México en 1575 el Colegio de San Pablo, convertido años más tarde en Colegio de San Gregorio; uno y otro destinados a la educación de los niños indígenas;

b) El de Don Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, al establecer hacia 1536 en Santa Fe, cerca de México, un Hospital, un Asilo y un Colegio para indios; y más tarde, en 1540, fundando en Pátzcuaro, Michoacán, el Colegio de San Nicolás Obispo, para enseñar las primeras letras a los Tarascos:

c) O el de Fray Pedro de Gante, creando en 1556, en Texcoco, el famoso Internado-Escuela de San Francisco, donde tuvieron cabida más de 1000 alumnos, sostenidos exclusivamente con las limosnas recogidas por el eminente y probo fraile; quien tuvo, por otra parte, la colaboración de dignos varones como fueron Fray Bernardino de Sahagún, Fray García de Cisneros, Fray Armando de Basacio, etc.

Pero aparte de ser muy escasos y en su mayoría destinados a hijos de caciques y nobles, la duración de estos Colegios fué efímera; desaparecieron o llevaron vida lánguida gracias a la resistencia pasiva y falta de medios económicos. Por ejemplo:

d) Cuando Fray Jacobo de Testera inició con pleno éxito el ensayo entre los aborígenes de Yucatán, logrando que asistieran a sus escuelas, tropezó con que los conquistadores sonsacaban a los indios así reunidos para llevarlos a trabajar; por lo cual Fray Jacobo después de luchar denodadamente se vió en la necesidad "de dejarlos en libertad, y cerrar la escuela, antes de verlos cristianizados, pero esclavos".

e) El Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fundado en México en 1536 por Fray Juan de Zumárraga, con la ayuda del Virrey Antonio de Mendoza, y destinado a hijos de caciques y señores indios (ya que sólo por excepción tenían acceso al mismo los hijos de macehuales), fué clausurado antes de terminar el siglo XVI. En 1728 un grupo de Indios nobles, encabezados por el Br. Andrés Ignacio Escalona y Arias Acxayacatzin, reclamó insistentemente del Arzobispo de México la reapertura de dicho Colegio, así como la del de San Pablo. En dicho documento afirmaban

> estar faltos de toda enseñanza, y que solo tienen de racionales lo que les infunde la humana naturaleza;

¡A esta condición habían llegado quienes dos siglos antes, bajo la enseñanza de los primeros religiosos, dieron pruebas de sus virtudes y

claros talentos! La reclamación incluía, además, que para sostener los citados Colegios se utilizaran los Bienes de la Comunidad y, que de este modo,

> no habría lugar a la orgia cometida en dichos bienes por gobernadores, alcaldes y demas ministros de justicia encargados de su manejo, [quienes] todo lo toman para sí, para sus desordenados comelitones, embriagueces y para torpes y lascivos comercios. . .; . . .todos están inventando trazas, astucias, fraudes y tretas con que beberle la sangre de sus venas a estos miserables naturales de este reino.

Pero nunca se reabrió el Imperial Colegio para Indios nobles de Santa Cruz de Tlatelolco!

Así se explica que la obra iniciada por dominicos, franciscanos y agustinos en favor de la cultura indígena encontrara oposición y obstáculos infranqueables. Dice a este respecto Miguel O. de Mendizábal (1943):

> Los españoles, en posesión absoluta de los privilegios económicos y sociales, no quisieron prescindir del privilegio de la cultura, y se reservaron, privativamente también, la técnica superior, los conocimientos científicos, los rituales, las fórmulas propiciatorias y la comunicación directa con la divinidad. Y estos españoles eran los que acusaban a los religiosos de poner materias peligrosas al alcance de gente tan incapaz como los indios.

Pero ya en 1889 el gran historiador mexicano Manuel Orozco y Berra, expresaba refiriéndose al período Colonial:

> No pocos clérigos tenían repartimientos en los cuales obraban más bien como traficantes. Y añadía: Pasado el tiempo, las donaciones y limosnas de los agradecidos neófitos enriquecieron a los religiosos; no teniendo ya que apurarse para los mantenimientos, aflojaron el trabajo, se entregaron al descanso, y la falta de ejercicio de los antiguos bienes directamente sobre el pueblo les quitaron algo de su influjo. . .; . . .la obra quedó incompleta, como quedó todo el grandioso edificio de la colonización española en América.

Y Luis González Obregón, menos optimista que Orozco y Berra, no opinaba que la obra quedara "incompleta", sino que los frutos obtenidos por los buenos misioneros

> no perduraron, ni correspondieron a las ilusiones que se forjaron aquellos benditos varones. . . La festinación en convertir y en convertirse fué engañadora y común a misioneros e indios. . ., . . .quizá muchos [indios] creyeron o juzgaron estar convertidos con sólo oír el canto y la música, que nunca habían oído y ver las representaciones semi-teatrales y religiosas que les hacían los misioneros.

En ciertos casos se desobedecieron descaradamente las órdenes dictadas por la Corona de España en favor de la cultura indígena, saboteándolas gracias a la lenta tramitación burocrática, a la lejanía y a la intransigencia de Virreyes y Colonizadores. Es lo que ocurrió con la Real Cédula de Carlos III, de 15 de abril de 1770, disponiendo la creación en la Nueva España de un Colegio-Seminario para enseñanza y educación de Indios, caciques y macehuales; a pesar de haber sido reiterada en distintas ocasiones, el Virrey Bucareli no le dio cumplimiento en 8 años; el 22 de febrero de 1778 Carlos III dictó nueva Real Cédula ...que fué "acatada" por el Virrey Martín Mayorga en Ordenanza de 1782; pero todavía en 1784 el nuevo Virrey Matías de Gálvez, ante su incumplimiento, tuvo que reiterar la Ordenanza... que siguió sin tener efectividad. Tampoco se cumplió la excelente Ordenanza que con el título de "Reglas para que los Indios mexicanos sean felices en lo espiritual y en lo temporal" dictó en 1768 el gran Arzobispo Antonio de Lorenzana Buitrón. Es decir, que tres siglos después de la Conquista siguen en vigor los mismos métodos de resistencia: se acatan las disposiciones de Su Magestad, pero no se cumplen cuando van contra los intereses económicos de los colonizadores. Y es que el mejor siervo es el más ignorante, y las clases privilegiadas de la Colonia necesitaban excelentes siervos.[14]

Los ejemplos citados podrían hacerse extensivos a los otros Virreinatos y Colonias del Nuevo Mundo, pero para nuestra finalidad son más que suficientes para probar que la "cristianización" de los indígenas de América no fué, durante la Colonia, tan completa como afirma Pérez de Barradas; más cierto sería pensar que resultó muy incompleta y superficial; tuvo carácter, en muchísimas ocasiones, más bien formal que real. Sin embargo, reiteramos que la Iglesia influyó grandemente para obtener una legislación benévola en favor de los aborígenes; y que, junto con la Corona, fueron las dos instituciones en que el Indio y sus defensores se apoyaron con firmeza para contrarrestar en lo posible la presión egoísta ejercida con gran fuerza por los Conquistadores y Colonos preocupados, sobre todo y ante todo, en obtener grandes ventajas económicas y enriquecimiento rápido, aún a costa de la explotación más escandalosa.

* * *

V.—Ahora bien, tal estado de cosas no fué exclusivo de la Colonia sino que perduró con la Independencia durante todo el siglo XIX, y persiste aún hoy.

En la actualidad Gonzalo Aguirre Beltrán describe la formación católica del indio mexicano del modo siguiente [15]

> El indio se vió liberado del misionero y pudo asirse de los pedazos de su cultura nativa que habían podido salvarse de la total destrucción. Sucedió esto en aquellos lugares centros nucleares del indio, donde la acción devastadora de los inflexibles hombres del hábito no pudo llegar. La tolerancia del clero secular —más atento a los provechos mundanales que a las bienaventuranzas ultraterrenas, celoso de congruas y beneficios y a menudo licencioso en materia sexual— permitió la vivencia, dentro de los conceptos cristianos de las creencias ancestrales favoreciendo, por aculturación, la formación de un sincretismo religioso que es la base histórica del catolicismo que hoy día constituye el patrimonio de la masa campesina de México.

El conocido educador e indigenista ecuatoriano Gonzalo Rubio Orbe, examinando el panorama contemporáneo afirma:

> La llamada religión católica entre los indios es, en la actualidad, una mezcla de primitivismo religioso y de catolicismo... La religión católica abstracta y especulativa no ha sido plenamente comprendida por el aborigen... Incluso las nuevas prácticas de liturgia fueron incorporadas a las suyas, fetichistas, totémicas y de tabú. De ahí que se rinda aun hoy culto a los cerros, lagos, fenómenos naturales, tanto como a la cruz y a las imágenes de los santos... Por eso conservan dos sacerdotes: los católicos y los *brujos.*

Y añade:

> No se conocen entre los indios otras fiestas que las religiosas... No puede existir, por otra parte, fiesta religiosa sin grandes consumos de bebidas alcohólicas y embriagueces escandalosas... El colmo de la situación lo encontramos cuando después de la ceremonia religiosa se llenan de indios los lugares de venta de bebidas alcohólicas y, ya ebrios, pelean, quiebran las imágenes de los santos, ruedan con ellas por los caminos o las ponen en el "estanquillo" para que desde un sitio elevado presidan las libaciones y escándalos.[16]

A su vez el distinguido antropólogo e indigenista también ecuatoriano Aníbal Buitrón dice lo siguiente:

> Conocemos curas, tenientes políticos, estanquilleros, abogados, etc., que están convencidos que no hace falta que se instruya y eduque a los indios. La razón es lógica y sencilla: si los Indios y los campesinos en general se instruyen y educan no van a poder ser explotados tan fácilmente como lo son ahora, y entonces perderán su modo de vida. Si el campesino y especialmente el Indio no viviera en esta su tremenda ignorancia no podría el cura obligar a las novias a que le sirvieran a él y a sus parientes durante dos o tres semanas, sin ninguna remuneración, y con la amenaza de que si así no lo hacen no las casará. Ni podrían pedir a los novios, a los que llegan a bautizar un niño o a los que van a enterrar un muerto, que primero transporten piedras u otros materiales de construcción a tres o cuatro kms. de distancia, donde un pariente cualquiera los necesita.[17]

En cuanto a los Indios de Guatemala tenemos las opiniones de Flavio Rodas, Jesús Castillo y J. A. Villacorta: [18]

> El indígena de Chichicastenango a pesar de todas las apariencias sigue siendo el pagano que encontró Don Pedro de Alvarado cuando deshizo la ciudad de Gumarcaj, creyendo que al quemar a hombres y ciudades reducía a cenizas las ideas... Es cierto que éstos [los Indios] en muchos de nuestros poblados toman parte activa en varias ceremonias católicas; pero esta participación dista mucho de ser sincera, y más que una participación es una verdadera ficción, pues durante tales actos las oraciones orales y melódicas, en vez de ser elevadas al Dios de los cristianos van dirigidas a sus dioses primitivos, a Tojil, principalmente.
>
> Los indios de Chichicastenango por un mimetismo sociológico aparentan profesar el catolicismo y celebran los santos, sobre todo al Patrono Santo Tomás; pero en el fondo sus plegarias y oraciones van dirigidas a sus antiguos dioses en quienes confían.

El distinguido historiador peruano Luis E. Valcárcel escribe: [19]

> A pesar de los 4 siglos de cristianización no se puede asegurar que el indio peruano sea un consciente feligrés de la Iglesia católica. Vive poderosamente sus creencias religiosas y sus procedimientos mágicos primitivos. Se ha operado una clarísima pseudomorfosis, valiéndose la religión antigua de las formas del culto católico. Este proceso ha sido atestiguado por los curas y frailes que escribieron crónicas, confesionarios y guías de párrocos desde mediados del siglo XVI. Ayudaron a este camouflage las tácticas de sobreponer lo católico a lo pagano, como cuando se construye el templo de Santo Domingo en el Cuzco sobre el *Intihuasi* o Casa del Sol, o el Santuario a la Virgen de Copacabana a orillas del Titikaka sobre otro célebre santuario precolombino. ...El Apóstol Santiago es para los Indios su viejo dios *Illapa*, o el Rayo. La Virgen Madre es su *Mamma Pacha*, o la Tierra.
>
> Las prácticas de magia no han cesado de realizarse y mantienen todo su vigor en la vida de las comunidades indias, pasando también a los otros grupos sociales. No hay acto de alguna trascendencia que no esté coloreado de magicismo. Brujos de ambos sexos son temidos y buscados en los campos y ciudades. El curanderismo está en pleno auge.

Acabamos de ver que el Catolicismo, entendido y practicado como ritos al servicio de los intereses materiales de ciertos grupos, favorece una de las formas más generalizadas de explotación del Indio: fiestas y pagos de derechos y primicias. Recuérdese, históricamente, el detalle que Jorge Juan y Antonio de Ulloa nos cuentan sobre tal situación y que hemos transcrito en el párrafo 15).

De los datos económicos y estadísticos recopilados y publicados por Juan Friede [20] correspondientes a ciertos grupos indígenas de Colom-

bia, se deduce que más del 40 % de los días útiles de trabajo son perdidos para el indio; y fija en el 75 % de sus ingresos lo que tiene que pagar en Contribuciones al Cabildo y a la Iglesia. Por su parte Milciades Chávez indica que siendo el jornal medio de 0,25 pesos en 1942, un bautizo cuesta 4 días de trabajo, una Misa de 10 a 20 jornales, etc.[21] En fin recordemos —entre otros— a dos distinguidos religiosos que se han ocupado recientemente de divulgar el modo de vida material y espiritual de los grupos Jívaro (Ecuador) y Guajiro (Colombia), reconociendo y demostrando así, de modo implícito, el atraso en que dichos aborígenes se encuentran en cuanto a su evangelización e incorporación al verdadero Cristianismo; nos referimos a Fray Juan Vigna, Provicario de las Misiones Salesianas en Ecuador[22] y a Fray José A. de Barranquilla, agustino, director del Orfelinato de indios Guajiros de Nazareth, Colombia.[23]

Los testimonios citados prueban pues que a mediados del siglo XX perduran las creencias y supersticiones pre-colombinas que, en considerable proporción, se manifiestan amalgamadas con los ritos del cristiano y más particularmente del católico: los dos simbolismos (cristiano y pagano), las dos actitudes psíquicas frente al más allá, se complementan y forman un todo en la gran mayoría de pueblos aborígenes de América. Los etnólogos conocen bien hasta qué punto desempeñan papel fundamental en la vida de las comunidades y pueblos indígenas sus creencias, supersticiones y ritos peculiares respecto a las labores agrícolas, al régimen climático, a la aparición y curación de las enfermedades, y a otros muchos aspectos de su vida social. Pero además nadie ignora la existencia aún en nuestros días de grupos amerindios a los cuales no ha llegado todavía la influencia del "cristianismo", ni siquiera en su aspecto formal y externo. El lector interesado puede encontrar datos precisos sobre este problema en los estudios de eminentes investigadores en el campo de la etnología ibero-americana.[24]

VI.—Conclusión

Aunque el examen objetivo y desapasionado del problema prueba que en la "evangelización" del indio el sentido económico primó sobre el ideal de la doctrina, y que los religiosos se apartaron en muchos casos de su misión, no por ello dejamos de reconocer la existencia de una acción benéfica, real y práctica, y que en toda América española existieron y existen religiosos que con un claro sentido de humanidad y respondiendo a los principios cristianos denuncian y claman —hoy como ayer —contra el maltrato y la tiranía de que son víctimas los aborígenes.

En fin, y también en apoyo de nuestro punto de vista respecto al verdadero grado de "cristianización" y "fervoroso catolicismo" del

amerindio (que Pérez de Barradas considera total, absoluto y perfecto) recordemos simplemente la importante actuación de las Misiones católicas en Venezuela,[45] en la región amazónica (Colombia), en la Araucanía (Chile), en la zona tarahumara (México) y en el Chaco (Paraguay); así como las actividades que en el mismo sentido desarrollan grupos evangelizadores de otras sectas cristianas en Perú, México, etc. Todo ello nos confirma la gran obra que falta aún por realizar para el logro de esa total, plena y definitiva "cristianización" que el autor que comentamos acredita erróneamente en el Haber de la Conquista de las Indias por España, según párrafo transcrito al comenzar este artículo, y que está en evidente contradicción con lo afirmado en la página 143 de la misma obra:

> Los indios civilizados de hoy y de ayer celebran con fenomenales borracheras las fiestas de los santos y las nacionales y por igual los nacimientos y las bodas que los entierros en los que se cometen los mayores excesos,

donde se patentiza el carácter más bien pagano que cristiano de sus ceremonias religiosas.

Como último testimonio irrefutable de lo que pasa realmente con la "cristianización" de los Indígenas, tenemos a la vista la declaración de las autoridades eclesiásticas de Lima, difundida por la prensa de México (Octubre 15, 1950), afirmando que "hay en el Perú 90,000 Indígenas que no tienen noción alguna de la religión". Cosa similar puede decirse del resto de países americanos con población aborigen.

NOTAS

1 Comas, Juan: "Reivindicación del Indio y lo indio", *América Indígena*, XI, Nº 2, pp. 129–146. Abril, 1951.

2 Pérez de Barradas, J.: *Los Mestizos de América.* Madrid, 1948. 204 pp.

3 *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México.* Publicada por J. García Icazbalceta. México, 1886–1892. 5 Vols. (Vol. II, p. 217).

4 *Nueva Col. Doc. Hist. Mex.* Vol. I, pp. 38–40 y 113.

5 Oviedo, Gonzalo Fernández de: *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano.* 4 Vols. Madrid, 1851–55. (Vol. IV, p. 59).

6 ———. *Las Quinquagenas de la Nobleza de España.* Madrid, 1880, pp. 382–83.

7 *Colección de Documentos para la Historia de México.* Publicada por J. García Icazbalceta. México, 1858–1866. 2 Vols. (Vol. II, p. 500).

8 *Cartas de Indias.* Publicadas por el Ministerio de Fomento. Madrid, 1877. Un Volumen. Pp. 195 y ss.

[9] *Colección de Documentos para la Historia de América.* Madrid, 1864–1884. 42 Vols. (Vol. XI, pp. 165–166).

[10] "Vaticinios de la pérdida de las Indias". Tomo XII, pp. 34–35. de la *Colección de Documentos de Ultramar.* Real Academia de la Historia. Madrid, 1885–1899.

[11] *Noticias Secretas de América...* Londres, 1826. Pp. 335–337 y 490.

[12] *El Primer Nueva Coronica i buen Gobierno*, compuesto por don Phelipe Guaman Poma de Ayala. Edición del Instituto Tiahuanacu. La Paz, 1944. Especialmente el Capítulo sobre "Historia de los Padres de la Doctrina", fojas 571 a 696.

[13] *Historia Eclesiástica Indiana.* Edición Chávez Hayhoe. México, 1945. Tomo III, Cap. 34, 35 y 36; pp. 163–178.

[14] Amplia información a este respecto se encuentra en la obra *La Alfabetización en la Nueva España.* Compilación y texto de Rómulo Velasco. México, 1945. 136 pp.

[15] *La población negra de México.* México, 1946. Pp. 215–16.

[16] "El Indio en el Ecuador", *América Indígena*, IX, pp. 227-230. 1949.

[17] "Vida y pasión del campesino ecuatoriano", *América Indígena*, VIII, pp. 113–130. 1948.

[18] Girard, Rafael: "Influencia religiosa en la vida social y económica de los Chortis", *América Indígena*, VII, pp. 297–314. 1947.

[19] Valcárcel, Luis E.: "Supervivencias pre-colombinas en el Perú", *América Indígena*, X, pp. 45–61. 1950.

[20] *El Indio en la lucha por la tierra.* (Historia de los Resguardos del macizo central colombiano.) Bogotá, 1944. 210 pp.

[21] *El problema indígena en el Departamento de Nariño.* Bogotá, 1944. Ver además, como excelente síntesis a este respecto, A. García: "Regímenes Indígenas de Salariado", *América Indígena*, VIII, 249–287. 1948.

[22] "Bosquejo sobre los Indios Shuaras o Jívaros", *América Indígena*, V, pp. 35–49. 1945.

[23] "El Piache Guajiro", *América Indígena*, V, pp. 153–160. 1945.

[24] Limitándonos a algunos ejemplos de estudios sobre la Religión en grupos aborígenes contemporáneos de América Latina, deben citarse:

Altenfelder, Fernando: "Terena Religion", *Acta Americana*, IV, pp. 214–223. 1946.

Beals, Ralph L.: *Cheran: A Sierra Tarascan Village.* Washington, 1946; pp. 116–143.

——— *Ethnology of the Western Mixe.* Berkeley, 1945; pp. 64–99.

Conzemius, Eduard: *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua.* Washington, 1932; pp. 126–145.

Davis, Harold H.: "Los Chinchereños", *Acta Americana*, III, pp. 173–189. 1945.

De la Fuente, Julio: *Yalalag. Una Villa zapoteca serrana.* México, 1949; pp. 259–346.

Farabee, William Curtis: *Indian Tribes of Eastern Peru.* Cambridge, Mass., 1922; pp. 14–16, 84, 114, 119, 146 y 157.

Foster, George M.: *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan.* Washington, 1948; pp. 188–228.

——— "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana;* II, pp. 85–103. 1944.

Gillin, John: *The Barama River Caribs of British Guiana.* Cambridge, Mass., 1936; pp. 154–188.

——— *Moche. A Peruvian Coastal Community.* Washington, 1947; pp. 115–150.

Gusinde, Martin: *The Selk'nam.* Viena, 1931.

——— *The Yamana.* Viena, 1937.

Holmberg, Allan R.: *Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia.* Washington, 1950; pp. 90–92.

Koch-Grünberg, Theodor: *Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer.* Leyden, 1900.

Krickeberg, W.: *Etnología de América.* México, 1946, pp. 145–258.

La Barre, Weston: *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia.* Philadelphia, 1948; pp. 165–196.

La Farge, Oliver: *Santa Eulalia. The Religion of a Cuchumatán Indian Town.* Chicago, 1947.

López Ramírez, Tulio: "El Piache indígena venezolano", *Acta Americana,* II, pp. 70–78. 1944.

Métraux, Alfred: *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani.* Paris, 1928.

——— "La civilisation materielle et la vie sociale et religieuse des Indiens Gê du Brésil meridional et oriental", *Rev. Inst. de Etnol. de Tucumán,* I, pp. 107–238. 1930.

——— "Paganism and Christianity among the Bolivian Indians", *The Inter-American Quarterly,* 2 (2), pp. 53–60. 1940.

——— "The social organization and religion of the Mojo", *Primitive Man,* 16; pp. 1–30. 1943.

——— "El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana", *América Indígena,* VI, pp. 9–25. 1946.

——— "Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", *Acta Americana,* II, pp. 197–219 y 320–341. 1944.

——— *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco.* Philadelphia, 1946.

——— "Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians", *América Indígena,* VII, pp. 7–44. 1947.

——— "Ensayos de Mitología Comparada Sudamericana", *América Indígena,* VIII, pp. 9–30. 1948.

Nimuendajú, Curt: *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guarani.* 1914.

——— *The Eastern Timbira.* Berkeley, 1946; pp. 163–242.

Nordenskiöld, Erland: *Die Religiosen Vorstellungen der Itonama Indianer in Bolivia.* Berlín, 1915.

Oberg, Kalervo: *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil.* Washington, 1949; pp. 41–47 y 63–64.

Redfield, Robert: *The Folk Culture of Yucatan.* Chicago, 1941; pp. 229–337.

Ribeiro, Darcy: *Religião e Mitologia Kadiuéu.* Publ. Nº 106. Serviço de Proteção aos Indios. Rio Janeiro, 1950. 222 pp.

Steward, Julian H. (Editor): *Handbook of South American Indians.* 6 Tomos. Washington, 1946-50.

Stirling, M. W.: *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians.* Washington, 1938; pp. 115-129.

Villa Rojas, Alfonso: *The Maya of East Central Quintana Roo.* Washington, 1945; pp. 97-157.

Wagley, Charles: *The Social and Religious Life of a Guatemalan Village.* American Anthropological Association, 1949. 150 pp.

——— and Galvão, Eduardo: *The Tenetehara Indians of Brazil.* New York, 1949; pp. 98-165.

[25] En la Revista *Venezuela Misionera,* que editan mensualmente los P.P. Capuchinos, en Caracas, y que ha llegado ya al Vol. XIII, se encuentran informaciones muy útiles sobre el particular.

INDICE

PERSONALITY AND GOVERNMENT

FINDINGS AND RECOMMENDATIONS OF THE INDIAN ADMINISTRATION RESEARCH *

By Laura Thompson
(United States)

Sumario

Para poder poner en práctica las recomendaciones expuestas tendientes a mejorar el bienestar de las cuatro tribus indígenas seleccionadas, es necesario efectuar algunos cambios en la Oficina de Asuntos Indígenas:

La investigación indica, por ejemplo, que cada tribu posee patrones característicos referentes a la cultura en el medio ambiente, la personalidad, y en cuanto a sus reacciones socio-psicológicas frente a situaciones de presión (sus comunidades integrales representan, entonces, variaciones de los patrones tribales). Estas estructuras fundamentales deben ser reconocidas, si se aspira a que la política gubernamental y el programa a desarrollar resulten beneficiosos, eficientes y económicos desde el punto de vista de la comunidad. Esto significa que la Oficina de Asuntos Indígenas debe ser reorganizada y descentralizada a fin de responsabilizar a las agencias tribales de las decisiones que se tomen acerca de medidas y programas locales. Estos están siendo canalizados, en gran parte, de la Jefatura a las Superintendencias de las Reservaciones y a los Consejos Tribales Indígenas.

Se debería poner especial atención en describir y definir los grupos sociológicos naturales de los indígenas, junto con la cultura de estas unidades, así como también al tipo de reacción socio-psicológica. Tomando como base estas estructuras fundamentales, el personal de la agencia local, actuando como equipo y usando todas las facilidades de la misma, debería estimular y guiar a los indígenas en el establecimiento de organizaciones comunales para el desarrollo de capacidades de dirección basadas en la escuela o cualquier otro centro de la vida de la comunidad, y a hacer el uso más efectivo posible de las ventajas y potencialidades disponibles.

Los resultados de la investigación indican que la División Médica del Servicio Indígena, aunque muy mejorada durante la política del Nuevo Trato, deja mucho que desear, si se compara con las que existen en muchas partes del mundo colonial. Todo esto subraya la necesidad de efectuar una reorganización y reorientación minuciosa del Servicio Médico en cuestión, enfatizando el desarrollo del servicio de campo. Se debe tratar de lograr una eficacia máxima al nivel de las comunidades locales, y una distribución más justa de los fondos de las agencias tribales, de acuerdo con las necesidades presentes de los Indios. Los programas de desarrollo de las Reservaciones deberían ser planeados con un ojo puesto sobre los elementos naturales de la zona y el otro sobre la base humana de que se dispone. Estos programas deberían incluir, como tema capital, la educación comunal (tanto infantil como adulta), en la utilización de la riqueza natural, su conservación y desarrollo. Maestros, agentes de extensión y trabajadores sociales deberían dedicarse a esta labor, participando además todo el personal técnico y profesional de la Reservación.

---

* This is the last of several installments of a volume to be published by the *Instituto* in 1951.

Durante el Nuevo Trato Indígena se efectuaron grandes avances en el desarrollo del sistema escolar. Sin embargo, los resultados de esta investigación demuestran que los programas educativos pueden ajustarse más al tipo de personalidad indígena, de la manera siguiente: a) reconocer explícitamente que el tipo de adiestramiento infantil es superior en las tribus autóctonas que en las comunidades típicas norteamericanas, pues se acerca más a las normas ideales postuladas por la moderna psicología infantil; b) la tendencia del personal foráneo de la Reservación de tratar de "enseñarle" a los indígenas un "mejor" sistema de adiestramiento de la niñez, debería ser fuertemente atacada. El método autóctono contribuye a desarrollar el sentido de seguridad y bienestar del individuo; c) deben hacerse esfuerzos por reorientar los programas educacionales del Indian Service hacia una consciencia de las necesidades socio-psicológicas de la comunidad, presentes y futuras, y no sólo de las físicas. Los programas educativos deben relacionarse siempre con las costumbres y prácticas indígenas; d) el Indian Service debe evitar, hasta donde sea posible, ejercer presión a favor de medidas que puedan producir la desorganización social o psicológica de una tribu o de una comunidad indígena.

El programa que se recomienda, ha considerado el bienestar local de la comunidad, sus necesidades y fuentes de riqueza: así como también los patrones socio-psicológicos existentes. Para poder realizarlo se requieren cambios radicales en la política y la práctica seguida por el Indian Service en cuestiones de personal. Por ejemplo: a) cada agencia tribal debe convertirse en un servicio de carrera que busca su completa indigenización. b) El sistema de créditos usado en la sistematización de las promociones de los empleados, debería ser cambiado en el sentido de premiar a aquellos que promueven conjuntamente el bienestar socio-psicológico y el físico-económico de las comunidades indígenas. c) El personal de cada Agencia debe ser examinado, re-educado desde el punto de vista aquí esbozado de bienestar comunal, y nuevos reclutas deben ser admitidos en estos cuerpos administrativos; se debe buscar personal para efectuar servicios especiales, y todos los miembros de la Agencia han de ser preparados por medio de técnicas de "liderato integrativo democrático", de modo que formen un equipo cooperativo que aspire a mejorar el bienestar de las comunidades indígenas. d) La jerarquía de autoridad debe ser en dirección ascendente: Jefe de División Local, Superintendente de la Agencia, Oficina del Comisionado de Asuntos Indígenas. Este y sus representantes especiales, y el Secretario del Interior, deberían ser los únicos con poder suficiente para anular decisiones del Superintendente responsable de cada Reservación. Tal vez lo más importante sería hacer que el personal administrativo, técnicos y científicos contratados inclusive, tomaran el problema del bienestar comunal con toda seriedad. Esto es necesario si se ha de encontrar una solución a las dificultades existentes. Se debe desarrollar un tipo de enfoque mental complejo y maduro, que trate de comprender las interrelaciones entre los segmentos importantes de un complicado todo. Este enfoque debe reemplazar al puramente analítico, compartamentalizado y administrativo. Se debe, además, planificar, tomando como base investigaciones científicas que tratan de comprender las comunidades indígenas como unidades de hombre-natura.

Los efectos nocivos de la política de asimilación rápida del indígena a la población general, se encuentran eviden-

ciados por la investigación, especialmente la orientada hacia el estudio de la personalidad. Los efectos beneficiosos de la política de Reorganización Indígena han sido, por otro lado, artificialmente minimizados, en lo que toca al bienestar comunal de los Indios y de sus personalidades. Estos mismos resultados de la investigación demuestran que aunque se logró un progreso considerable durante la Administración Ickes-Collier, la política de ésta no está siendo aplicada actualmente, ni en la letra ni en el espíritu, en las Reservaciones indígenas estudiadas.

Finalmente, la discusión revela que la solución del problema indígena cambiará profundamente según la manera como se plantee aquél y de las variables seleccionadas como importantes para dicha solución. Esta no se encontrará hasta que no se logre la formulación correcta del problema, y no se descubran las variables relevantes que afectan al mismo.

La formulación y solución del problema que aquí se hace es de significación universal en el sentido de que puede proporcionar un enfoque fructífero y un método científico. Estas solución y formulación plantean el problema de la salud y madurez de la personalidad comunal en un contenido ambiental completo; ello se ha ilustrado con los cuatro casos estudiados e incluídos en el trabajo. El método científico en cuestión es utilizable en cualquier comunidad que desee mejorar su bienestar y puede medir su progreso o retrceso usando como base, su acercamiento o alejamiento de una meta teórica científicamente fundamentada, la distancia a la cual también es susceptible de ser calculada con una sistematización científica. Como toda solución genuina a problemas científicos, estos resultados deben ser considerados como hipótesis cuya validez se mantendrá en pie, o caerá, según resulte el examen sistemático hecho en el campo. El esbozo original de la investigación incluía planes para efectuar estos exámenes mediante estudios adicionales. Razones políticas han truncado estos proyectos, pero siguen listos para ser reactivados en cualquier momento.

Probablemente, lo más importante de la investigación aquí presentada y que planteó un viejo problema de una manera nueva, es que exigió el desarrollo de conceptos y teorías también nuevas, hitos de avances reales en las ciencias sociales y psicológicas. No cabe exagerar las implicaciones provechosas de este adelanto científico, especialmente si se le considera a la luz del Programa del Punto Cuarto, y en relación, no sólo a las tribus estudiadas y a los demás Indígenas del Continente, sino también a todos aquellos interesados en el bienestar humano.

PART III

CONCLUSIONS

Chapter 7

INDIAN SERVICE REORGANIZATION

We have completed a brief summary of the findings of the Indian Personality and Administration Research on four tribes selected to represent major Indian Service problems.[1] Suggestions emerging from

[1] The four tribes investigated represent a total population of about 80,000 out of some 300,000 reservation Indians in the United States proper.

the findings concerning the practical problem of how the Indian Service may move in the direction of improved Indian welfare have also been formulated. Implementation of the foregoing recommendations calls for certain specific changes in Indian Service organization and personnel practices and these will now be discussed.

Dynamics of community organization

The findings reveal clearly that each tribe has not only its own definite and describable pattern of culture-in-environment (including its deep-rooted and extremely persistent attitude and belief system) but it also has a characteristic communal personality pattern, and typical patterns of social-psychological reaction to acculturation pressures of various kinds and degrees of intensity.[2] Each community within the tribe represents a variation on the tribal pattern. The tribe's eco-cultural pattern, its personality pattern, and its social-psychological reaction patterns are functionally and symbolically interdependent and based on centuries-long tribal experience, conditioned by many factors including those of a historical and geographical nature. Thus these configurations are by no means fortuitous aggregations forming a patchwork of technological traits, behavior patterns and miscellaneous "themes", as is often assumed. On the contrary, they are functional, symbolical wholes operating through the medium of ecological, sociological and psychological process.

These findings indicate that the eco-cultural, personality and socio-psychological reaction patterns of a community or tribe are fundamental structures wherein local government administration must be centered if it is to be welfare-promoting, economical, and efficient. These strucures are the foundations of community organization. Hence government policy, if it is to prove beneficial from the community welfare viewpoint, must build on them.[3]

Integrative community organization

The research results indicate, furthermore, that the work of the various Indian Service divisions in rendering services to Indians is effective to the extent that such services are integrated at the local community level with Indian patterns of culture, personality, and reactions to white pressures. The Navaho Mountain community furnishes an example of successful community organization under Indian Service leadership. In this most isolated of Navaho communities practically all federal services are coordinated through the government school which is a community center, its teacher functioning not only as schoolteacher but

[2] The nature and dynamics of the local community, as revealed by the present research results, are analyzed in chapter 8.

[3] On this point see Mair, p. 415; Kimball.

also as community worker and general adviser to the whole group. Navaho Mountain, whose children (according to the present research findings) were more spontaneous, less anxious and fearful, and healthier than those of the other Navaho communities studied, gives a living demonstration of how successfully to cope with the "Navaho problem" elsewhere on the reservation.

Another example of good community work is the Red Shirt Table experiment on the Pine Ridge reservation. Here, it will be recalled, the Sioux under Agency leadership working as a team through a natural sociological group, were successfully organizing their emotion and intellectual energy around voluntary cooperative community projects —livestock, poultry and irrigation farming— centered in the community school. Moreover, they were beginning to take responsibility for certain aspects of law and order in their community and they were requesting community representation in the Tribal Council. True, serious problems connected especially with the consolidation of land tenure, the reduction of factionalism between "mixed" and "fullbloods", and the development of native leadership, still had to be worked out. But at Red Shirt Table voluntary community effort, stimulated by a pool of government leadership, technical help and credit resources, had succeeded in resolving the major problem of the Sioux, namely lack of motivation and of emotional energy to build a functional relationship between the tribe's human resources and its natural resources.

These cases point the way whereby an Indian Service local Agency staff, especially the Education, Extension, Forestry and Grazing, Soil and Moisture Divisions, may function as an effective working team in rendering, through natural face-to-face groups, such services and guidance as the Indians may need in developing toward improved welfare, self government and political maturity. They suggest that special attention should be devoted to defining the natural sociological groups and their culture patterns, personality patterns, and reaction patterns on each reservation; and that, on the basis of these fundamental structures, every effort should be made by Agency personnel, working as a team and using the pooled resources of the Agency, to stimulate and guide the Indians to build up local community organizations and leadership around the school or other community center and to make the most effective use of their resources.

Medical Service reform

Without minimizing the marked headway that has been made, under the Indian New Deal, in improving certain hospital services and in epidemic and infectious disease control (e.g., the virtual eradication of trachoma), we note from the research findings that the Medical Division

of the Indian Service leaves much to be desired compared to relevant health services in many parts of the world. Medical examinations of our samples of school children, for example, suggest that both among the Navaho and among the Sioux the level of general health is higher in isolated communities remote from medical centers than it is in communities near hospitals where health services are more accessible. Moreover, in each of the tribes studied, from three-quarters to nearly one hundred percent of the medical appropriations, when the present study was made, was spent on hospitals and hospital services to the general neglect of field services, while on the Navaho and Papago jurisdictions almost half of the hospital beds were customarily vacant. Besides, such hospital services as were rendered made little or no allowance for native custom, frequently antagonizing the Indians and increasing their resistance to white medicine. Furthermore, there were gross discrepancies in reservation health appropriations, two tribes (the Hopi and the Papago) receiving normally one-half to one-third the per capita allocations made to the other three (Navaho, Sioux and Zuni). And finally, the findings suggest that the general health rating of the Sioux, despite the tribe's relatively high health appropriation, ranks low, but not so low as that of the Papago and the Hopi with their still more meager health appropriations. Actually, the health level among the Papago, Hopi and Sioux, as revealed by the research results, was so low as to be alarming.

These conditions point to the need for a thoroughgoing reorganization of the Indian Medical Service and its reorientation, with emphasis on an indigenized field service, toward maximum effectiveness at the local community level, and with more equable distribution of funds to the tribal Agencies in accordance with the actual needs of the Indians. It should be emphasized that the type of indigenized health service recommended herein for American Indians was first developed by British colonial administrators in Malaya as a *measure of economy*. Subsequently it was found to be both less expensive, and far more effective, than orthodox professional services in meeting native health needs. This dual efficiency underlies the rapid spread of indigenized health services in the colonial world.

> For example, a glance at the medical record for the British Crown Colony of Fiji is illuminating. Fiji is the center of the indigenized health program for the central Pacific islands. The Central Medical School at Suva offers a four-year course to native medical practitioners, attracting students from Samoa, Tonga, Cook islands, Gilbert and Ellice, British Solomons, New Hebrides, etc. In 1946 the Medical Staff of Fiji included 79 (Fijian and East Indian) graduates of the School, who bore the brunt of its field health program. At that time the total population of Fiji

> numbered 260,468 (including 118,446 native Fijians and 120,-986 East Indians), compared to an estimated total of 393,622 continental U.S. Indians. The population of Fiji was increasing at a rate of 3 percent a year compared to that of the U.S. Indians at about 1.06 percent. The birthrate was 39.2 per 1000 live births for native Fijians and 42.8 for East Indians, compared to about 25.3 for U.S. Indians. The death rate was 17 per 1000 for native Fijians and 9 per 1000 for East Indians, compared to about 13.3 for U.S. Indians. The infant mortality was 79.6 per 1000 births for native Fijians and 50.9 for East Indians, compared to about 110 for U.S. Indians. The cost of medical services for the total population of Fiji in 1946 was 16s. 6.38d. (about $3.00 as computed from Fijian pounds) per capita, compared to $10.28 per capita for U.S. Indians.[4]

The full record, which cannot be cited here because of space limitations, suggests that a reorganized medical service including an indigenized health program could provide the answer to the Indian Service's acute health problems. Reorganization of the Indian Medical Division along the lines suggested, however, would probably necessitate obtaining the advice and help of medical officers with experience in rendering this type of health service.

Resources development

Analysis of the tribal findings indicates that the basic natural resources whereon these Indian tribes depend for subsistence are: 1. farmland; 2. rangeland; and 3. minerals, timber, fish and wildlife. The tribes differ markedly, however, in the quantity and quality of available resources in relation to population size. As has been noted, they vary greatly in average farmland acreage per family of five and in average number of sheep units per family. They also vary in the development, and potentialities for development, of available natural resources, in conservation practices, and in efficient use of resources. Whereas all the tribes studied rated relatively low in efficiency in the non-indigenous herding industry, compared to accepted norms of good stock practice in the general American population (some, under federal programs, practice better range use than others), the traditionally hunting tribes also tended to rate low in efficiency in use of their farming potential (including federal irrigation developments) while the traditionally farming tribes tended to make better use of their farmlands (including irrigated lands) regardless of the difficulties of desert and semi-desert farming.

---

[4] Statistics for Fiji are for the year 1946 (Fiji Legislative Council); statistics regarding health facilities for U.S. Indians are taken from the Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs, Statistical Supplement for the year ending June 30, 1945 (U.S. Department of the Interior, 1946).

Degree and quality of development and conservation of natural resources was found, therefore, to depend not solely on the availability of resources, of technological construction, credits, etc., as is commonly assumed, but rather on the relationship between these essentials and the community's *human* resources —e.g., its culture and attitude patterns, its communal personality, its characteristic social-psychological reaction patterns, as well as the degree to which these have been modified by acculturation influences. Although these findings may appear obvious, they are by no means explicitly recognized and acted upon by Indian Service administrators (as has been noted, for example, in the Navaho and the Papago rehabilitation programs). Despite the sociopsychological realities, the tendency in reservation planning is to defer to a mythical nineteenth-century "economic man".[5]

The present findings have vital implications regarding resources-use programs since they demonstrate that, if administration is to be welfare-oriented, economical, and efficient, the human component must be given its full weight in the relationship between man and nature. Indeed, the human component is one side of the group's man-nature equation, as important as the physical resources themselves, if not more so. To overlook it is more costly than any government can afford.

To be specific, the research results suggest that reservation resources programs should be planned and developed not solely by the resources and technical divisions of the Service on the basis of existing available natural resources, as is the usual procedure both at central Headquarters and at the field Agencies, but rather on the basis of both available natural resources and available *human* resources, including the tribal culture, personality, and social-psychological reaction patterns in historical and geographic perspective, especially basic attitudes. Such programs should include, as a major activity, community education for both adults and children in resources use, conservation and development.

Community education should be effected not only by means of day and boarding schools, but also through adult education organized by teachers, extension agents and community workers with the help of the entire professional and technical Agency staff.

Community education[6]

This brings us to the focal subject of community education. The research analysis highlights the fact that every tribe has its own definite and describable pattern of human development from birth to death,

---

[5] See Whitehead, p. 118ff.: Polanyi, p. 43ff.; Overstreet, p. 130ff.

[6] This section is taken from Thompson, "Indian Child Training Patterns" (Ms.).

whereby each new individual is molded into the characteristic tribal personality form and whereby the tribal culture is transmitted to, and revitalized by, each new generation. In all the tribes studied development of the individual throughout the life cycle, and especially in the early years, is conditioned and structured, regarding both the release and the control of vital forces, primarily by the emotional climate, attitudes, values and behavior patterns of the face-to-face group of which he is a part. This face-to-face group tends to be somewhat larger than the simple biological family even in infancy, except where acculturation influences are strong. In the traditionally hunting tribes wherein the extended-family is the local community (namely, the Navaho and until recently the Soux), it is or was the extended-family group from birth throughout life. In the traditionally farming tribes wherein the village is the local community (namely, the Hopi, Zuni, and most of the Papago), it is the extended family in early life, supplemented thereafter by the village community. In all the tribes investigated the usual pattern of nurturing and training the infant (except in the most acculturated families) is primarily an affectionate, relaxed, gentle and permissive one, the child being kept close to the mother or other female relative from whom he receives a good deal of attention; being nursed whenever he cries; encouraged but not hurried or forced toward learning to walk and talk; never addressed in "baby-talk"; not trained in cleanliness until after he has begun to walk and talk, and not expected to acquire complete control of elimination until the third year; weaned gradually between the eighteenth month and the third year, and treated from birth as an individual who belongs to the group and has a place and role in it.

Thus the Indian child is allowed and encouraged, so far as possible, to develop according to the natural rhythms of his individual needs —physiological, psychological and social. These Indian patterns conform, it should be noted, to ideal norms postulated by modern child development specialists,[7] but rarely practised in their entirety in the general American milieu. They do not tend to foster competitive, egocentric and defensive attitudes either among children or among parents regarding their children. Rather, they build up attitudes and habits of cooperation, self confidence and security on the part of the individuals within the group.

Furthermore, in the tribes studied, the young child is disciplined not solely by one or two individuals in the small biological family (as is the rule in Anglo-American civilization), but by a number of relatives in the extended-family group, supplemented by supernatural

---

[7] See, for example, Gesell and Ilg.

agents. Corporal punishment is rarely, if ever, used traditionally. And attempts are made to divert the child and to distract his attention from misbehavior, to explain in impersonal or supernatural terms why he would be better off if he refrained from it, to shame and tease him into acceptable behavior, and to reward him for it. The child's negative reactions to the frustrations which inevitably accompany socialization are related not to the child's close relatives but rather, so far as possible, to forces outside the immediate family. Such forces may be: public opinion, supernatural powers believed to bring punishment to the individual, the animal representatives of such powers, evil spirits, witches, ghosts, and "the enemy". Mainly, however, the Indian child learns to live by living and, at a far earlier age than is customary in general American culture, he becomes a responsible unit in the community, participating in its work, ceremonies and recreation.

In contrast to these general similarities, each of the tribes studied shows certain variations in child training practices and developmental norms —variations which may be expected to explain in part tribal differences in personality structure and reaction patterns noted in this study. Since these differences are discussed elsewhere,[8] here we merely note that a review of the foregoing tribal material indicates that the significant variations in child training practices lie not so much in gross differences in methods of inculcation of the basic disciplines, which were found throughout to be predominantly permissive, adapted to the individual's rhythms and needs and, so far as possible within environmental limitations and imperatives, in accord with ideal norms postulated by leading child psychologists. The variations may be understood, rather, in terms of the subtle adjustment which the growing child makes to the emotional and social climate, the attitudes, values, and organization, of his social group in environmental setting, an adjustment which is reinforced by the effects on the child (within the total context) of the group's particular pattern of discipline and self-expression whereby the individual's system of emotional energy control and release is molded.

Such types of variations, while distinctly tribal in range, were also found to a lesser degree between local communities within the tribe, variations in child training patterns between local communities being related primarily to the effects of local differences, both in traditional culture-in-environment, and in kind, organization, and intensity, of acculturation pressures.

Although great strides have been made, under the Indian New Deal, in the development of schools catering to community needs and

---

[8] Thompson, "Indian Child Training Patterns", *Op. cit.*

resources, certain specific suggestions emerge from the present findings regarding how educational programs may be more closely related to personality trends and talents.[9] They suggest, for example, that in Indian educational programs explicit recognition should given to the existence of functioning, indigenous, tribal child-training patterns (especially regarding basic satisfactions and disciplines such as nursing and weaning, toilet training, walking, talking, etc.) which tend to resemble ideal norms postulated by modern child psychologists more closely than those of "typical American" communities, or those commonly taught to Indians by government personnel and missionaries. Second, throughout the Indian Service and especially in the Medical and Educational Divisions, a concerted attack should be made to prevent federal personnel and their dependents from attempting, either directly or indirectly, to break down Indian child training practices which contribute toward developing security and well-being in the child, such as breast feeding, gradual weaning and cleanliness training, the use of the cradleboard, etc.; and also to prevent such personnel from attempting to impose on the Indians "typical American" practices such as strict feeding and sleeping schedules, early weaning and early toilet training, expensive commercial baby foods, and corporal punishment. Third, every attempt should be made to reorient Indian Service educational programs, both for children and for adults, to the needs and trends of the local community —social-psychological needs and trends as well as physical ones— to center educational work in the community, and to relate Service educational programs to indigenous practices. Fourth, the Indian Service should refrain, so far as possible, from exerting pressures which may be expected to contribute toward the social and psychological disorganization of an Indian tribe or community. Since the findings indicate that males are likely to suffer more than females in Indian communities under strong acculturation pressures, special attention, particularly in the Planning, Extension and Education Divisions, should be devoted to creatively building up male roles and functions in such communities.

Indian Service personnel

The flexible type of federal program keyed to local community welfare, needs, resources and social-psychological patterns, which is recommended in this study, cannot be implemented without sweeping changes in Indian Service personnel policies and practices. Regarding this problem the present research results suggest that each tribal Agency should become a career Service which aims eventually to turn

[9] See Frank, pp. 239-52.

itself into an all-Indian Service. The present system of efficiency rating and promotion should be changed so that it will operate to emphasize and reward the rendering of services which are successful from the viewpoint of fostering the social and psychological welfare, as well as the physical and economic wellbeing, of Indian local communities. The training, experience, capacities and potentialities of the personnel in each Agency should be weighed and sifted systematically from the viewpoint of their qualifications to do the Agency job needed to promote Indian welfare. Misfits should be shifted to positions where they may be expected to fit. If unavailable within the Service, personnel needed to carry out a particular reservation program should be recruited, preferably by means of depth psychological and attitude tests as well as interviews. The staff of each Agency, sifted and replenished, should participate in a series of discussion groups, under the leadership of the Agency Superintendent and with the help of whatever technicians are needed. These discussions should be designed: a. to weld the Agency staff into a cooperative working team at the local Indian community level; b. to train or re-train its members in "democratic" leadership techniques,[10] in community organization, and in a working understanding of the tribal culture, personality and resources pattern, as well as its local variations and reactions under acculturation pressures; c. to develop and clarify Agency policy and program toward the long-range goal of improved Indian welfare. At each Agency, lines of authority should lead through the local Division Heads directly to the Agency Superintendent, and from the Superintendent directly to the Indian Commissioner's office, only the Commissioner and his special representatives and the Secretary of the Interior overriding the administrative authority of the Superintendent on the reservation or reservations for which he is responsible.

Decentralization of the Indian Bureau

Thus, systematic implementation of the present findings would necessitate a structured reorganization and a genuine, rather than fictitious, decentralization of the Indian Bureau as it functions today. First, if the aim of administration be improvement of Indian community welfare, Indian communities should be defined and explicitly recognized as the basic social units with which the administrator must deal and to which program must be keyed. Second, tribal Agencies, organized on the basis of their natural sociological communities, should be recognized explicitly as the basic planning and administrative units of the Indian Service. Third, the center of Indian government should be shifted from Headquarters and vested in the reservation

[10] See, for example, Lewin, p. 75ff.; Bavelas and Lewin; Hendry; Lippitt.

Superintendents and the Indian Tribal Councils. It does not necessarily follow from the above that Division Headquarters and Regional Offices should be eliminated, if they are proving to be an asset from the viewpoint of welfare-oriented local government. But it does mean that Division Staffs and Regional Officers, functioning primarily as technical advisers and assistants, should aid the reservation Superintendents and tribal organizations in every possible way to implement long-range, welfare-oriented Indian Service aims, to develop local policy and program, to work out local problems, and to further good public relations and high in-Service morale.[11]

Conclusion

Probably the most significant principle to emerge from the research regarding welfare-oriented government administration, is that administrators, in order to succeed, must actually *feel the need to solve the practical problems connected with welfare improvement in all their complexities,* rather than, e. g., to solve them only partially, to apply stereotyped formulas to them, or to evade them by trying to show that no problems exist. In other words, to qualify for this type of job, administrators (including not only top officials, but teachers, medical personnel, technicians, etc.) must take the welfare problem seriously. This principle applies also to scientists employed to aid administrators in solving the practical problem of improving human welfare. The findings suggest that only to the extent that the scientist *feels the need to solve the problem as urgent, and indeed critical, will he be motivated to seek and discover ways of solving it in all its ramifications, despite whatever difficulties may arise.*[12]

The research results also suggest that solution of the problem requires the development, in both administrators and scientists concerned, of a complex, holistic type of mature mental approach which habitually looks for the inner relationships between the many relevant parts of an intricate whole in process of formation,[13] rather than a purely analytical, segmented, or managerial type of approach.

---

11 According to Fesler: "A basic problem of administration is to channel...... technical services to the local generalist so that he is not snowed under by the volume of reading matter and personal visitations, so that he can distinguish the wheat from the chaff, and so that he is not given conflicting advice or directions on technical matters where his basis for judgment would be inadequate. Much of the future of decentralization rests on our confidence in administration by generalists, our willingness to sacrifice some specialized knowledge at the local or district level, and our minimization of this sacrifice by putting at the generalists' fingertips the vast range of specialized knowledge available from higher administrative and governmental levels." (Fesler, p. 123.)

12 See Murphy, especially p. 345ff.

13 See Whyte, p. 258ff.; Overstreet, p. 68ff.; Mannheim, p. 153ff.

And finally, the findings reveal that the solution of the welfare problem depends on cooperative teamwork of administrators, scientists, and the Indians themselves in an action research endeavor, and suggests that one of the main necessities in Indian Service is its reorganization in such a way as to promote such research and to make possible its successful completion.[14] For the suggested policy and program cannot be fully implemented without the kind of understanding of local Indian communities as man-nature wholes achieved only by means of a coordinated program of government-sponsored, social-psychological action research. Adequate definition of the basic structures wherein welfare-oriented Indian administration must be rooted —local patterns of ecology, culture and personality— emerges as a result only of painstaking long-range projects such as the Indian Personality and Administration Research.

Chapter 8

IN RETROSPECT SIGNIFICANCE OF THE INDIAN PERSONALITY AND ADMINISTRATION PROJECT *

The significance of a research project in terms of its contribution to the progress of science depends not so much on the solution of a problem as on the posing of a problem in such a way that the inquiry looks at old problems from a new viewpoint, raises new questions, and opens up new lines of inquiry.[1] In concluding this study let us consider the Indian Personality and Administration Research from this standpoint.

Posing the problem

It took the research staff over three years of meticulous field work and analysis, followed by further field work, to achieve a formulation of the Indian welfare problem which allowed the emergence of a genuine, scientifically-based solution in terms of each tribe investigated. From the initial "culture and personality" formulation, whereby a correlation was sought mainly between the psychological and the sociological data, the problem was extended to that of "defining the physical, biological, and psycho-cultural resources and needs of the groups-in-environment under investigation and of the individuals within them viewed as dynamic personalities in cultural context, and of sug-

[14] This problem has been discussed by Dobbs 1949–50.

* The preparation of chapter 8 was facilitated by a grant from the Viking Fund.

[1] See Einstein and Infeld, p. 95.

gesting how the Indian Service might increase its effectiveness, through long range policy and program, toward helping to conserve those resources, meet those needs, and nurture those personalities." (chapter 2.)

Selecting the relevant variables

When the problem was rephrased thus to match the extended frame of reference in which the local administrator operated and to focus on local personality needs and trends within that frame, the number of variables assumed to be relevant to its solution was greatly increased.[3] The task of selecting proper and sufficient variables may be comparatively simple for laboratory problems wherein certain variables can be isolated for investigation while others are kept constant. It assumes critical proportions, however, in a multiscience depth inquiry, such as the present one, which seeks to understand the dynamic structure of a whole living community in space and time to the point where reliable predictions are possible regarding the key factors and relations which contribute to its total welfare. The foregoing analysis demonstrates that, in this highly intricate and subtle type of inquiry, the problem of variable selection involves not only the discovery of new, important variables but also the discovery of the relationships between *interdependent sets of variables.*

Interdependent sets of variables

For example, the variables found relevant to the solution of the welfare problem in the foregoing case studies may be grouped in the following interdependent sets: [3]

1. The ecologic set: the pattern of relations between the community and its natural environment, discussed herein as "history", "natural resources", "tribal income and use of resources", "socio-economic organization", etc.

2. The somatic set: the community viewed as a group of somatic units, discussed as "vital statistics and general health", "child health", etc.

3. The sociologic set: the interacting human organisms which comprise the community viewed as a society, discussed as "socio-economic organization". "courts and code", "schools", "war service and veterans", etc.

4. The symbolic set: the communal symbolic system including language, ceremonials, arts and crafts, mythology, folklore, etc., dis-

---

[2] On this point see Cantril, pp. 4-5.

[3] It should be emphasized that these sets of variables are not mutually exclusive, but merely overlapping categories established to facilitate depth analysis and comparison of the findings.

cussed throughout each tribal case study, but especially under "attitudes and beliefs", "missions and ceremonies", etc.[4]

5. The personality set: the community viewed as a group of interacting personalities in process of formation and self-realization, discussed mainly under "personality", "life cycle", "schools", etc.

6. The core values: the community's system of largely implicit, emotionally-tinged beliefs and attitudes regarding the nature of the world, of man, of animals and plants, and the sources and dynamics of power within that system, discussed under "attitudes and beliefs", "personality", etc.[5]

Covert relationships between variable sets

The findings indicate that the key relationships between these interdependent sets of variables are not conspicuous and easily recognized, but rather are hidden and submerged. Hence their discovery requires multidimensional depth analysis and structural insight. For example, we have noted how the group personality of a community, eluding casual observation, emerges as a key structure in our understanding of the dynamics of total community organization through depth analysis (see especially the Papago analysis, chapter 5). Moreover, only when the range and depth of variables were extended sufficiently to reveal the group's basic attitude and belief pattern, did the relations between the several variable sets emerge.

Core values: common denominator between sets of variables

It then became apparent that the community's pattern of basic attitudes and beliefs (i. e., its core value system) functions as the key integrating "mechanism" between the several interdependent sets of variables relevant to the solution of the total community welfare problem. Indeed, now it became clear why posing the welfare problem in terms which merely sought a correlation between the social system and the personality structure could not yield an adequate solution. For these two sets of variables are interdependent, not overtly and directly, but indirectly and covertly through a common set of basic values and through the symbolic system.

Pursuing this line of inquiry, we discovered that the personality set of variables is related also to the ecological set, not directly but indirectly through the core value set, as well as through the somatic

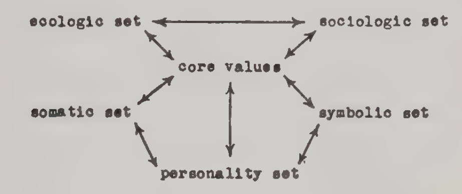
[4] For a discussion of the symbolic system, see Cassirer, p. 24 et. seq.

[5] For a discussion of the core value set as "the four basic assumptions or organizing concepts of each culture", see Frank, p. 365 et. seq.; also Hallowell 1950.

set. On the other hand, the somatic set and the personality set are interrelated both directly as aspects of the psychosomatic system as a whole and indirectly through the core value and symbolic systems. Similarly, the ecologic set and the sociologic set are related both directly in the eco-social system as a whole and indirectly through their reflection of a common set of core values.

Diagram of interrelations between variable sets

For purposes of depth analysis, the dynamic configuration of interdependent variable sets relevant to the community welfare problem under investigation may be suggested in diagram form thus: [6]



Of the six sets of variables diagrammed, the ecologic, somatic, sociologic, and symbolic may be described partially at least, by investigating the community at the overt behavioral level through observations, interviews, etc. The communal personality and the core values, however, are revealed only through depth analysis and structural insight.[7] Since, according to the present findings, the personality set and the core values function as inner connecting links between the other four sets, multi-discipline depth analysis and structural insight are necessary to understand the dynamics of the whole community-in-environment to the degree of precision needed for reliable predictions regarding the key factors which contribute towards its total welfare.

The local community under purposive acculturation pressures

The case studies suggest, moreover, that every purposive acculturation pressure[8] which is significant in terms of the community welfare

---

[6] This diagram may be compared to Professor Murphy's schema of the ethos system (Murphy, p. 815).

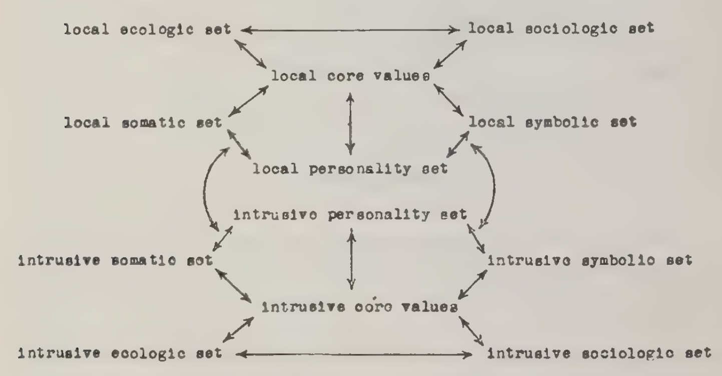
[7] This point is elucidated in Thompson 1950 c, pp. 12-14.

[8] Reference is made here to the type of acculturation situation which Professor Linton has called "directed culture change", that is, "active, purposeful interference of the dominant group with the culture of the dominated one......" (Linton, p. 500 et. seq.; see also Kroeber, p. 424 et. seq.).

problem herein posed. reflects wholly or in part a configuration of variable sets similar to that diagrammed above for the local community itself. In other words, the analysis suggests that the pressure acculturation process at the local community level may be viewed in its simplest form as a relationship between two juxtaposed configurations of relevant variable sets —the one indigenous and local, the other intrusive and exotic.[9]

Diagram of the purposive acculturation process

For our problem, the key relationship between the two juxtaposed variable configurations in a purposive pressure acculturation situation may be suggested diagrammatically as follows:



Thus, in a purposive acculturation situation, key contacts occur between the two juxtaposed psychosomatic and symbolic sets.

Denominational missions as purposive acculturation pressure systems

For illustrative purposes, such a pressure acculturation process is revealed most clearly in our findings regarding the effects of specific Christian mission influences on specific Indian communities. Thus, a denominational group such as the Mennonites at Oraibi may be viewed for purposes of depth analysis, as an intrusive, exotic system with its own distinctive psychosomatic set, its own symbolic set, and even its own typical sociologic and ecologic sets, all related through a common denominator —the Mennonite creed of basic attitudes and beliefs.[10]

---

[9] See Malinowski, p. 18.

[10] For an analysis of the Mennonite creed and organization, see Thompson 1950 c, pp. 136-41.

Other denominational groups, e. g., the Presbyterians and the Roman Catholics at Topawa on the Papago reservation, may also be viewed as purposive intrusive systems interacting at more or less intensity with the local Indian community.[11]

The findings suggest that such pressure acculturation situations may be understood, in terms of our welfare problem, by means of depth analysis and insight regarding the kind and degree of difference or similarity in structure, and in intensity of interaction, between the two juxtaposed configurations in contact, and regarding the effects of the intrusive configuration on the structure of the local community-in-environment.[12] For example, the Mennonite missionary H. R. Voth, who arrived at Oraibi in 1893, built a mission on top of Third Mesa near Oraibi and aggravated dissension among key ceremonial leaders of the pueblo. This initial contact set in motion a pressure acculturation process between two markedly different and apparently incompatible communal configurations which, according to the findings, was crucial in disrupting its socio-ceremonial system and eventually its male personality balance, and in splitting the pueblo into five parts within the next two decades.[13]

The initial penetration of a purposive pressure system may depend to some extent on the degree of compatibility or incompatibility between the two psychosomatic and symbolic sets in contact, but the degree and kind of structural change relevant to the welfare of the local community which such contact sets in motion, seems to be directly related to the similarities or differences in basic pattern between the local configuration of variable sets and the intrusive one (which directly reflect similarities and differences in the two core value sets).[14]

Core values: most stable set of variables[15]

The analysis suggests, moreover, that in ancient, relatively integrated communities the indigenous core value system, mirroring the group's age-old basic ideology regarding the nature of the world and its power dynamics, is rarely affected *directly* by purposive pressure acculturation. Usually it is affected in the main *indirectly and partially* through changes in other variable sets, such as the local social system

[11] See Joseph, Spicer and Chesky 1949, pp. 241-42.

[12] Note that the approach toward the acculturation process which emerged from the present research emphasizes changes in culture *structure* (e. g., see Malinowski, ch. 5; Thurnwald) rather than changes in culture *elements* (e. g., see Linton chs. 8, 9, 10).

[13] See Thompson 1950 c, pp. 76-80, 96-98.

[14] Ibid., pp. 136-41.

[15] For a discussion of this point, see Thompson 1948.

(e. g., breakdown of the socio-ceremonial system at Oraibi under Mennonite pressures), the group personality structure (e. g., development of a trend toward personality imbalance among the Oraibi males), or the local ecologic set (e. g., development of a trend away from traditional communal work patterns toward individual enterprise, etc., at Oraibi).[16]

Tribal government Agencies as purposive acculturation pressure systems

We have reviewed the effects of specific denominational mission influences on an Indian community, as revealed by our depth analysis, in order to understand as clearly as possible the nature of the purposive pressure acculturation process. Once this process is understood, its relevance to local government administration, in the context of the welfare problem under consideration, becomes apparent. Just as each mission station may be viewed, at the local community level, as an intrusive pressure system oriented toward an explicit, major purpose which is expressive of its core values (i. e., that of turning the Indian into a Christian of whatever denomination is represented), similarly each tribal Agency may be viewed as an intrusive pressure system oriented toward purposes which express core values implicitly or explicitly in terms of administrative policy.

For example, traditional Indian Bureau pressures, at the tribal Agency level, reflected a policy whose major purpose was to assimilate the Indians into the general American population as rapidly as possible. This was to be implemented by any means, including the coercive "liquidating" of the Indian societies. On the other hand, acculturation pressures under the Indian Reorganization Act and supplementary legislation reflected a policy whose explicit major purpose was to reinforce or help to rebuild the Indians' own community structures in such a way as to contribute to the improvement of their welfare and to the creative development of their personalities. As noted in chapter 1, each policy reflects its own set of attitudes, beliefs and rationalizations. Like denominational mission purposes, administrative purposes and policies reflect a core value system which finds expression at many levels of community life: e. g., the ecologic, sociologic, symbolic, somatic, and personality levels.

---

[16] For details, see Thompson and Joseph 1947.

Scientifically-based working norms and goals relevant to community welfare

We have seen how changes which occur in the various variable sets of a community configuration under purposive pressure acculturation (including the effects of government policies) may be gauged, under favorable circumstances, by the techniques of community depth analysis. In terms of our problem, however, we are interested in evaluating such changes according to whether or not they contribute toward improved local community welfare. Hence, our next consideration is with the possibility of measuring such changes against scientifically-based working standards and targets of communal welfare development.

The whole problem of comunity welfare norms and goals is in need of study and clarification.[17] For our purposes, however, it would seem that of our six variable sets, widely-used, scientifically-based norms and goals relevant to the community welfare problem are available for the ecologic set, the sociologic set, the somatic set, and the personality set. These are discussed below. Unfortunately, due apparently to the prevalent tendency to separate psyche from soma in the human organism, it seems that we do not yet have generally accepted psychosomatic norms and goals by which a community's psychosomatic health and welfare may be evaluated, although such standards are in process of formation. Regarding the symbolic set and the core values, no generally accepted theoretical standards have been established on the basis of scientific research. For attempts to discover such standards see, for example, the work of Alfred Korzybski on the relation of semantic and symbolic patterns to psychosomatic health,[18] and that of Dorothy Lee and of Benjamin Lee Whorf on the relation between linguistic structure, core values, and overt behavior.[19]

Evaluating a community's "ecologic welfare"

The concept of the ecological "climax" is widely used by ecologists and conservationists as a working goal by which resources conservation work may be evaluated and the community's progress toward or away from an ecological optimum condition may be measured. The concept of the ecological "climax" as an ideal goal is elaborated by Professor Paul B. Sears as follows:

---

[17] According to Professor Sears, "The central problem is that of human behavior, shaped and guided in complete awareness of the process of the living community, worldwide, of which man is inescapably the dominant participating organism. (Sears 1949, p. 242.) See also FAO 1949.

[18] Korzybski.

[19] Lee 1944, 1949; Whorf.

> Taking our evolutionary material and climate as relatively fixed, we may say that within each province [life, earth, water, air] all of the diversity of living communities represents a series of changes or stages toward an ideal limit. This limit is a stabilized climax, on mature topography, covered with a mature soil profile, in equilibrium with the given climate, fauna and flora. All other communities may be judged and designated in terms of their degree of approach to that limit. . . Once this viewpoint is understood a very practical concept in the utilization of the landscape by man becomes available; for in nature the theoretical climax expresses. . . the most effective possible relationship of life, climate, topography, and soil in producing the means of continuing life. Whatever promotes an approach to this ideal increases the capacity of the earth to support life steadily and continuously; whatever delays or reverses the process lessens that capacity.[20]

It should be emphasized that in the application of cross-discipline research to practical community problems, the precise scientifically-based, multidimensional concept of the ecologic "climax" is being substituted on a broadening scale for vague, popular concepts such as those of "development" and "standards of living" viewed within a limited frame.

In the present study the "climax" concept has been used, so far as possible, to evaluate the "ecologic welfare" of the tribes before and after the Indian New Deal. Our data reveal that the "ecologic welfare" of each tribe has greatly improved under the scientific soil and moisture conservation practices, stock reduction and range management, irrigation and water developments, cooperative organizations and credit practices inaugurated under the Indian Reorganization policy. This improvement in the Indians' "ecologic welfare" is, indeed, one of the most dramatic results of the Indian New Deal. Incidently, it is not generally known that the soil conservation movement in the United States originated in pioneer conservation work on the Navaho reservation in the early 1930s. The subsequent development and success of intensive conservation practices in some 1,200 soil conservation districts covering over one-third of the country's land-base [21] and the spread of the movement to many other countries, suggest its practical significance in improving communal "ecologic welfare".

---

[20] Sears 1939, p. 100.

[21] Shepard, p. 44.

Evaluating the community's "sociologic welfare"

Experiments in "democratic" versus "authoritarian" group atmospheres by Kurt Lewin and other workers in this field [22] have gone far toward establishing a "democratic group atmosphere" fostered by "democratic leadership" as a theoretical norm by which the "sociologic welfare" of a community may be gauged. Briefly, these scientists have demonstrated convincingly that the leader who uses techniques designed sympathetically and persuasively to guide the group toward developing its own talents and forms of expression elicits a more spontaneous, creative, and sustained response than one who uses coercive methods to manipulate the group toward superimposed goals. The behavior of an "integrative" or "democratic" leader is flexible, spontaneous and secure. He does not fear a change in interpersonal relations or a loss of status. Hence he fosters a permissive "democratic" group atmosphere. On the other hand, the "authoritarian" leader —rigid, insecure, and bent on preserving or enhancing his status and on attaining fixed, predetermined goals— engenders a coercive "authoritarian" group atmosphere. By constant attention the "authoritarian" leader is able to draw out responses, but these tend to be stereotyped and he is unable to sustain the group's interest or to tap its deeper potentialities. The "democratic" type of personal guidance develops initiative, responsibility, and the maximum participation on the part of the group; hence it is the key to high group morale. Moreover, the positive group response engendered affects the leader in such a way as to stimulate his own growth and draw out his potentialities.

Evaluations and recommendations in this study regarding democratic (integrative) leadership and organization are based on Lewin's norms. Briefly our data reveal the critical extent to which community and tribal development in local self government has reinforced indigenous democratic structures and developed them into legalized tribal organizations under the I.R.A. Thus it has fostered movement in the direction of a "democratic" group atmosphere and away from the "authoritarian" group atmosphere which characterized the effects of traditional Indian Bureau policy and practice.[23]

Of the tribes described, the Papago, Sioux and Hopi accepted reorganization. As noted, the Papago have made the greatest strides toward genuine self government under the I.R.A., while the Hopi have had considerable difficulty in their attempts to achieve tribal unity. On the other hand, the Navaho rejected reorganization under the Re-

---

22 Lewin, pp. 71-83; Lippitt; Bavelas and Lewin; Hendry.

23 This movement is being reversed under the present Indian administration (see Current Trends in Indian Policy below).

organization Act. This rejection, the data reveal, is consistent with Navaho basic attitudes and personality reaction patterns under pressure, and is not due solely to administrative ineptitude, as is commonly assumed. The Navaho's rejection of the benefits of reorganization, however, handicapped the Agency staff in its attempts to improve Navaho welfare.

Evaluating a community's "somatic welfare"

Scientifically-based medical standards for the healthy human organism are the accepted basis of current medical practice, and public health standards are widely used in public health programs. Also, much work is being done toward establishing the nutritional needs of the individual and the community.[24] In the absence of accepted communal psychosomatic norms, medical, public health and nutritional standards are commonly applied to a community to determine what is here termed its "somatic welfare" and to measure its progress toward or away from scientifically-based ideal goals.

Evaluations of medical and public health work in our four tribes are based on the application of such working standards and goals to our data just before, and several years after, the change from the old Indian policy to the new. Weighing the available evidence in this manner, we conclude that the "somatic welfare" of all four tribes has definitely improved under the Indian Reorganization policy although, as has been noted, a great deal remains to be done in public health work throughout and in raising general health conditions, especially among the Hopi, the Papago and the Sioux.

Evaluating a community's mental health and "personality welfare"

Scientifically-based working norms and goals of mental health and creative personality development and maturation have recently been worked out by depth psychologists, psychiatrists, psycho-biologists, etc. See, for example, the criteria of maturity by Professor Overstreet,[25] who writes:

> The linkage theory [of maturity] declares that it is no longer safe or sufficient to judge the immaturities and maturities of men by the average practices of any institution or any total culture. Rather, institutions and cultures must be judged by the

---

[24] See, for example, Food and Agriculture Organization 1950; Food and Nutrition Board, National Research Council.

[25] Overstreet, pp. 42-75.

> extent to which they encourage or discourage maturity in all their members... The test of any institution is the releasing service it renders to [human] nature. As we explore the problem of maturity, then, we shall not be talking either as if the individual existed in a vacuum or as if he existed in an environment of institutions and customs so much more important than his little self that his highest duty and happiness was to 'adjust'. Holding in mind the kinds of linkage that are essential to human fulfillment, we shall lay a psychological measuring rod against both individual behaviors and social institutions...[26]

Hence, having described the degree and direction of change in personality-molding institutions and communal personality structures in a community under stress, we may measure these against an accepted norm or goal within the limitations of the environmental setting in order to evaluate the effects of purposive pressure acculturation on community welfare at the personality level.[27]

For example, under favorable field conditions (e. g., as in Hopiland) such changes in group personality structure may be isolated and described with relative precision by the techniques of multi-discipline depth analysis, as noted above. That is, by comparing the findings on personality structure from a Hopi community under a certain type of stress aimed at changes in its core values (e. g., Mennonite pressures at Oraibi) with those of another Hopi community which is not under such type of stress (e. g., First Mesa), the degree and trend of change in personality structure in the community under stress (e. g., changes in Oraibi male personality) emerged.[28] Evaluating the effects of Mennonite influences on Hopi personality against the ideal norm, we conclude that such influences operate against the "personality welfare" of the Hopi community. Similarly, since Roman Catholic mission influences apparently contribute significantly to the weakening of the Papago personality control system (chapter 5), the findings suggest that Catholic mission influences are not beneficial to Papago "personality welfare" in the modern eco-cultural environment.[29] On the other hand, we conclude that since Presbyterian mission influences apparently contribute significantly toward reinforcing and strengthening the Papago control system (chapter 5), the presence of a Presbyterian mission may be instrumental to promoting the "personality welfare" of a Papago community.[30]

---

26 *Ibid.*, pp. 74-75. See also Hallowell 1950; Whyte, pp. 252-53.

27 For an excellent example of this type of evaluation, see Murray and Joseph.

28 Thompson and Joseph 1947.

29 Joseph, Spicer and Chesky, pp. 241-42.

30 *Ibid.*

These findings regarding the effects of denominational mission acculturation pressures at the personality level highlight, for purposes of analysis, how such effects may be isolated and evaluated from the viewpoint of communal "personality welfare". They also suggest that, from the long-range viewpoint, changes in the personality set of variables tend to reflect changes in all the other variable sets relevant to the welfare problem. In other words, the personality is apparently a key variable set relevant to community welfare.

Effects of the traditional assimilation policy

Turning now to our major task of evaluating the effects of pressure acculturation in the form of long-range administrative policy on communal "personality welfare", we consider first the influence of traditional coercive pressures toward assimilation. The clearest example of the effects of such pressures on an Indian community which our data yield, is that of Hotevilla, the most conservative Hopi pueblo. Hotevilla broke away from Oraibi at the time of the pueblo split and, while avoiding direct Mennonite mission pressures thereby, the pueblo was immediately subjected to considerable coercion by the federal government. For example, pueblo children were carried off to school by mounted soldiers and the villagers were forcibly disrobed and dipped in sheep-dips during the 1912 epidemic. The findings reveal that the outstanding characteristic of the Hotevilla community today is a "crystallization" of the socio-religious organization correlated with a marked personality trend; namely, failure to respond appropriately to new situations (chapter 6).[31]

Further relevant data on the effects of a coercive assimilation policy are furnished by our findings on Sioux personality, although it should be noted that the characteristic apathy and emotional emaciation of the Dakota Sioux may be understood only in a broad context in which loss of the buffalo herds figures prominently along with decisive military defeat, government-imposed loss of claimed hunting grounds, and severe federal restrictions on culture forms including the outlawing of the indigenous religion. Our findings regarding Navaho hostility toward whites and white government may also be related in some part to the military defeat and coercive treatment of the tribe by the government under the old Indian policy.

Effects of the Indian New Deal

Considering next the effects of the New Indian policy and the Indian Reorganization Act on Indian "personality welfare", we find a clear-

[31] For details, see Thompson 1950 c, pp. 80-82.

cut illustration in the Red Shirt Table community. As already noted, this community, led by Agency personnel working as a team, successfully organized its emotional and intellectual energy around voluntary cooperative projects. By building up a functional relationship between the community's human resources and its natural resources, these Indians succeeded in resolving the major personality problem of the Sioux (chapter 4).

Similarly, beneficial effects under the Indian New Deal, from the personality development and maturation viewpoint, are revealed by our findings on the Navaho Mountain community, the Hopi of First Mesa, and the tribal organization and development of the Papago. On account of the complexity of the acculturation situation in the other communities studied, it is difficult if not impossible, with presently available methods, to isolate the effects of New Deal policy on Indian personality.

Current trends in Indian policy

Further light on the policy problem is furnished, however, by current trends in the Indian Bureau. Commencing just before the present research project was formally terminated in 1947, there has been going forward a reversal of Indian Service policy and program. The swing is from that expressed in the Indian Reorganization Act back to the traditional assimilation policy which preceded the Indian New Deal. However, instead of aiming to "liquidate" the Indians outright, a goal which if overtly professed at the present time would be politically inexpedient, current Indian Bureau policy apparently aims to achieve assimilation of the Indians into the general American population by "liquidation" (called "orderly withdrawal") of the Bureau itself, a goal which is highly expedient in the present climate of opinion in the United States. As John Collier has pointed out, this goal, if achieved, would also effectively "liquidate" the Indians.[32]

Current trends are well illustrated by the Navaho and the Papago rehabilitation programs discussed in chapters 3 and 5. If we view the "Navaho problem", for example, primarily as one of assimilation of the individual Navaho into American industrial civilization by trying to turn him into a white man as rapidly as possible mainly through formal schooling and technological aid, we may advocate increased costly institutional services, credits and technological installations. We may even argue that in a few years the aim will be accomplished and no further special services and expenditures will be necessary; indeed, the Indian Service itself will no longer be needed. The logic of such

[32] Collier 1949a.

a policy rests on the assumption that assimilation of the Indian is not only inevitable but highly desirable, and that it may be accomplished through a temporary increase in technological aid and an increase in the type of institutionalized school and health services which have been rendered in the past. A similar logic regarding the "Papago problem" is implicit in the current Papago rehabilitation program and in most of the long-range planning on Indian reservations in this country today.

Our findings reveal the fallacy of these assumptions. They indicate convincingly that, so far as the four tribes studied are concerned: *1)* a policy and program oriented primarily toward assimilation of the Indians into the general American population is highly detrimental to the welfare of Indian communities and Indian personality; and *2)* a substantial increase in costly institutionalized school and health services and in costly technological aid will not bring about rapid assimilation of the Indians into the general population. On the contrary, it will probably contribute to their disorientation from the viewpoint of personal and social balance and health.

Incidently, analysis of the Navaho and Papago rehabilitation programs reveals that the goal of assimilation of the Indians into the general American population takes precedence over that of improving their welfare as a primary concern. The welfare problem is posed in terms of assimilation and industrialization, and thus the cards are stacked at the start, a genuine solution to the Indian welfare problem as such being ruled out. For the way in which the problem is posed determines where the inquiry will come out.[33]

Summary on policy evaluation

Thus the research results substantiate and further illuminate, especially at the personality level, the deleterious effects on Indians of a rapid assimilation policy. Indeed, on the basis of presently available evidence, we may predict with assurance that the current Indian Bureau policy of rapid assimilation and "liquidation", in so far as it is effectively implemented at the reservation and the community levels, will be detrimental to Indian personality development and community welfare. On the other hand, the present findings underscore the beneficial effects which the Indian Reorganization policy and legislation have had on the Indians, both as personalities and as societies.[34] They also show that, while considerable progress has been made especially during the Ickes-Collier administration, neither the full letter

---

[33] Cantril, p. 3.

[34] On this point see also Haas 1947.

of this legislation nor its full spirit and intent were or are being implemented on the tribal reservations studied. How such implementation may be carried forward toward greater improvement of Indian welfare and toward creative personality development, as indicated by the present findings, has been suggested in foregoing chapters.

Solution of the problem

The discussion reveals that our view of the solution of the Indian welfare problem will vary profoundly depending on how we pose the problem and on the variables we select as relevant to its solution. Not until the correct formulation of the problem is achieved and the relevant variables are discovered can the solution be found. The case studies of the Navaho, Sioux, Papago and Hopi present long-range solutions to representative administrative problems in four selected tribes as to how the welfare of Indian communities may be improved, translated into a scientific problem as phrased above.

The present formulation and solution of the problem, with its focus in the health and maturity of the personality in full environmental context, is of universal significance to the extent that it may prove to bring a fruitful approach and scientific method whereby any community anywhere in the world may begin to move in the direction of improved total welfare and may test its progress or regression from a scientifically-based theoretical goal, by means of systematic scientific procedures.

Solutions as hypotheses to be tested by further research

Like all genuine solutions to scientific problems, however, these results should be viewed as hypotheses whose validity must stand or fall on the basis of further systematic testing in the field. As has been noted (chapter 2), the original design of the research included plans for such testing of results by means of additional research. These plans were truncated for political reasons but they stand ready to be activated at any time. Moreover, whether or not the validity of the present thesis and findings are systematically tested on the tribal reservations concerned, they may be tested elsewhere by a properly qualified team of scientists, experienced in cooperative social action research.

A fruitful approach

Probably the point of greatest moment regarding the research herein reported is that through it an old problem has been posed in a new and heuristic way, necessitating the development of new concepts

and theories and marking a real advance in social and psychological science. In the foregoing chapters have been developed new or newly clarified concepts regarding the nature of the community, of communal personality, of the function of communal core values, of the acculturation process, of the welfare of the total community-in-environment, and of the function of government in relation to the community welfare problem seen whole in all its complexities. Especially in view of commitments and activities now going forward regarding the Point Four Program of aid toward the development of underdeveloped areas, the practical implications of such a scientific advance not only for the tribes studied but for the Indians of the Hemisphere and for all peoples interested in genuinely improving human welfare anywhere in the world, can hardly be overemphasized.

CONCLUDING NOTE

Since the Indian Personality and Administration Research is still in process of completion on a volunteer basis, it cannot be fully evaluated at this time. In closing, however, it may be useful to point up certain other noteworthy aspects of the project.

Some practical difficulties encountered by the project

The fact that a project of such depth and scope was solicited, financed by contract, facilitated, and in part staffed by the Department of the Interior through the initiative of the Commissioner of Indian Affairs, while it was directed scientifically, supervised and coordinated by the joint efforts of private sponsoring agencies, is in itself a significant comment on recent trends in American government. That such a fundamental type of research should be pursued throughout a period of national emergency in also noteworthy. On the other hand, that a policy project should meet with political difficulties when some of its findings were found to run counter to the bureaucratic power structure was to be expected.

Integrative teamwork

What impresses this writer in retrospect is not the difficulties which the project met but rather the degree and kind of integrated teamwork achieved between social scientists of several disciplines, between scientists and Indian Service personnel, and between research tchnicians and Indian residents of the communities studied. This teamwork was much more than a working together in a common area of problem. It was more than working side by side with others and pooling one's

findings in a common "hopper". It was an experiencing together of the difficulties inherent in a practical research assignment, meeting them creatively as a team, and finally resolving them through integrated group effort. It was the realization that no one member had the training, experience and insight to meet those difficulties single-handed; that no one science alone had the needed "know-how"; indeed, that not even the pooled resources of the relevant sciences could do the job without the help of potential users of the research —administrators, reservation workers and Indians.

Staff re-education

The experience of integrated group effort and action research did more, however, than resolve a difficult assignment in applied social science. It operated as a genuine re-education process not only in regard to the scientists who participated in it, but also in regard to many of the Indian Service personnel who did their share of the field work. For example, we have noted how the nature of the assignment gradually forced the researchers to expand their frame of reference until it corresponded to the operational field of the administrators. Then and then only did the factual knowledge on each tribe fit together into a multidimensional, meaningful whole from which insights useful to the administration emerged. Scientists who helped to develop this cross-discipline *Gestalt* approach could hardly fail to have been changed themselves as scientists by the experience. In other words, the integrative cross-discipline methodology was achieved through the group's gradual self re-education.

Re-education of local administrators

Similarly, the follow-up field research on the Hopi jurisdiction[1] revealed that Indian Service teachers, nurses and administrators who attended the Santa Fe Seminar and participated constructively in the field work tended to experience a change in attitude and working relationships toward Indians and Indian problems. Many had never been in an Indian home before and had no conception of how the children or the adults, with whom they had been working daily for perhaps years, lived as members of their own families and communities. The concept of the human individual as an organism whose developing personality is structured through bio-social needs and trends interacting with the human and natural environment was new to many, as was also the realization that the tribal Indian's environment is an organized natural community or web-of-life.

[1] See Thompson. 1950 a.

Reflection in behavior

Such value-reorienting experiences, the follow-up research revealed, tended almost immediately to be reflected in behavior. For example, teachers began to judge their pupils not simply by their school performance but as developing personalities in the setting of home, school and community. Nurses and physicians were helped to see their patients not simply as individuals in need of medical care (although frequently hostile to it), but as members of a local community with a definite pattern of culture, including attitudes toward sickness and death quite different from their own. And administrators began to phrase their communications to Indian groups more nearly in accordance with the group's own language structure and the habits of thought engendered by it. Thus, knowledge and insights attained in the course of the research endeavor were translated into attitude and behavior patterns in a fact-finding and value re-orienting social action process, and the results of the research were almost immediately incorporated into field operations on the reservations under investigation, regardless of subsequent official decisions to accept or reject them. Indeed, it appears that once the communal self-educational process by means of action research has been initiated in a local group, it tends to become self-perpetuating, and to operate as a leaven toward the gradual reorientation of community attitudes, behavior patterns and institutions in accordance with the actual human needs of the community in environmental context.

A practical approach

Here will be recognized a practical method for developing genuinely democratic organization and administration at the "grass-roots", local community level —an approach which is keyed to the improvement of human welfare based on personality needs and trends in environmental setting through gradual self education, institutional reform, and culture re-orientation. The present research has developed this approach into a relatively simple, scientific methodology and has appliet it to several Indian tribes. The results have revealed the usefulness of the method in the field of American Indian affairs and suggested its universal potentialities as a scientific tool for the discovery, implementation and evaluation of personality-centered, welfare-oriented community administration. And finally, they have indicated that under favorable conditions community action research may be pursued within a bureaucratic governmental structure, but also that its successful implementation requires both cross-discipline scien-

tific "know-how" and the active support and sympathetic participation of top administrators.

Project participants

For a list of the participants in the Indian Personality and Administration Research Project, see *Boletín Indigenista,* vol. 8, number 1, March, 1948, pp. 20-25.

REFERENCES

BAVELAS, A. and K. LEWIN.
1942. "Training in Democratic Leadership", *Journal of Abnormal and Social Psychology,* vol. 37, pp. 115-19.

CANTRIL, HADLEY.
1950. *The 'Why' of Man's Experience,* New York.

CASSIRER, ERNST.
1944. *An Essay on Man,* Yale University Press.

COLLIER, JOHN.
1949 a. "The Indian Bureau and Self Government", *Human Organization,* vol. 8, pp. 22-25.

DOBBS, H. A. C.
1949–50. "Administrator and Specialist," *Corona.* Nov., Dec., Jan., Feb.

EINSTEIN, A. and L. INFELD.
1938. *The Evolution of Physics,* New York.

FESLER, J. W.
1949. *Area and Administration,* Alabama University Press.

FIJI LEGISLATIVE COUNCIL.
1949. *Medical Department Annual Report for 1946,* Council Paper nº 1, Suva.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS.
1949. *Essentials of Rural Welfare: An Approach to the Improvement of Rural Well-being,* Washington, D. C.
1950. *Calorie Requirements: Report of the Committee on Calorie Requirements,* FAO Nutritional Studies nº 5, Washington, D. C.

FOOD AND NUTRITION BOARD, NATIONAL RESEARCH COUNCIL
1948. *Recommended Dietary Allowances,* Washington, D. C. (revised).

FRANK, L. K.
1948. *Society as the Patient,* New Brunswick.

GAMIO, MANUEL.
1935. *Hacia un México nuevo. Problemas sociales,* México, D. F.
1948. *Consideraciones sobre el problema indígena,* México, D. F.

GESELL, A. and F. L. ILG.
1943. *Infant and Child in the Culture of Today. The Guidance of Development in Home and Nursery School,* New York

HAAS, THEODORE H.
1947. *Ten Years of Tribal Government under I.R.A.*, U. S. Indian Service Tribal Relations Pamphlets nº 1, Interior Department, Washington, D. C.
HALLOWELL, A. IRVING.
1950. "Values, Acculturation, and Mental Health", *Journal of Orthopsychiatry*, vol. 20, pp. 732-43.
HENDRY, C. E. (ed.)
1944. "Leadership in a Democracy", *Journal of Educational Sociology*, vol. 17, pp. 385-410.
HERSKOVITS, MELVILLE J.
1948. *Man and his Works*, New York.
JOSEPH, ALICE, M. D., ROSAMOND B. SPICER and JANE CHESKY.
1949. *The Desert People. A Study of the Papago Indians of Arizona*, University of Chicago Press.
KIMBALL, S. T.
1950. "Future Problems in Navajo Administration", *Human Organization*, vol. 9, pp. 21-24.
KORZYBSKI, ALFRED.
1933. *Science and Sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, Lancaster.
KROEBER, A. L.
1948. *Anthropology*, New York.
LEE, DOROTHY D.
1944. "Linguistic Reflection of Wintu Thought", *International Journal of American Linguistics*, vol. 10, pp. 181-87.
1949. "Being and Value in a Primitive Culture", *Journal of Philosophy*, vol. 13, pp. 401-15.
LEWIN, KURT.
1948. *Resolving Social Conflicts*, New York.
LINTON, RALPH (ed.)
1940. *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York.
LIPPITT, RONALD.
1940. "Studies on Experimentally Created Autocratic and Democratic Groups", *University of Iowa Studies in Child Welfare*, vol. 16, pp. 45-198.
MAIR, L. P.
1934. "The Study of Culture Contact as a Practical Problem", *Africa*, vol. 7, pp. 415-22.
MALINOWSKI, B.
1945. *The Dynamics of Culture Change*, Yale University Press.
MANNHEIM, KARL.
1940. *Man and Society in an Age of Reconstruction*, New York.
MURPHY, GARDNER.
1947. *Personality. A Biosocial Approach to Origins and Structure*, New York.
MURRAY, V. F. and A. JOSEPH.
1950. "The Rorschach Test as a Tool in Action Research", *Journal of Projective Techniques*, vol. 14, pp. 362-84.
OVERSTREET, H. A.
1949. *The Mature Mind*, New York.
POLANYI, KARL.
1944. *The Great Transformation*, New York.

SEARS, PAUL B.
1939. *Life and Environment*, New York.
1949. "Integration at the Community Level", *American Scientist*, vol. 37, pp. 235-42.
SHEPARD, WARD.
1945. *Food or Famine*, New York.
THOMPSON, LAURA.
1948. "Attitudes and Acculturation", *American Anthropologist*, vol. 50, pp. 200-15.
1950 a. "Action Research among American Indians", *Scientific Monthly*, vol. 70, pp. 34-40.
1950 c. *Culture in Crisis. A Study of the Hopi Indians*, New York.
Ms. Indian Child Training Patterns.
THOMPSON, L. and A. JOSEPH, M. D.
1947. "White Pressures on Indian Personality and Culture", *American Journal of Sociology*, vol. 53, pp. 17-22.
THURNWALD, RICHARD.
1935. *Black and White in East Africa. The Fabric of a New Civilization.* London.
U. S. DEPARTMENT OF THE INTERIOR.
1946. *Annual Report of the Commissioner of Indian Affairs. Statistical Supplement for the year ending June 30, 1945*, Washington, D. C.
WHITEHEAD, A. N.
1933. *Adventures of Ideas*, New York.
WHORF, B. L.
1941. "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language", in *Language, Culture and Personality, Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha, pp. 75-93.
WHYTE, L. L.
1948. *The Next Development in Man*, New York.



Indios del Sur de Pariaguan y El Tigre.—Estado Anzoátegui.—Venezuela.
Foto: J. M. Cruxent

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

MISION CULTURAL INDIGENA A LOS ESTADOS UNIDOS. Gobierno del Ecuador. Talleres Gráficos Nacionales, Quito, Diciembre, 1949, 44 pp. 5 ilustraciones.

En noviembre de 1949 el Gobierno del Ecuador con la cooperación de la Panagra envió a los Estados Unidos una misión indígena compuesta de Roma Lema, su hija Lucila Cajas y su primo Daniel Ruiz Quinchuquí. Rosa Lema, como se recordará, fué la principal informante de la Dra. Elsie Clews Parsons en la investigación que realizó en Peguche. El folleto que comentamos reúne algunos artículos aparecidos en los periódicos de Quito y Panamá con ocasión del viaje de estos indios y un resumen de actividades de los mismos en New York.

Los cometidos de esta misión indígena, de acuerdo a la información oficial, fueron dos: "constituir una muestra llena de colorido y de realidad viviente de los atractivos que para el turismo, especialmente norteamericano, tiene nuestro país; y, asimilar todo lo que el gran país del norte puede ofrecer como incentivo y ejemplo para el propio desarrollo de las parcialidades indígenas ecuatorianas". Como se ve, la idea de enviar una misión indígena a los Estados Unidos y sus cometidos son encomiables; pero desgraciadamente no se ha procedido con honradez, pues se han tergiversado algunos datos que presentan un cuadro falso al lector no familiarizado con la situación del indio en el Ecuador. Así, por ejemplo, en la p. 5 se refiere a Rosa Lema como Princesa siendo que entre los indios ecuatorianos no existe ninguna clase de títulos. Es completamente falso que se hayan creado o existan escuelas rurales de artes y oficios donde los profesores son los mismos indígenas que enseñan a los pequeños algún oficio de su agrado como se afirma en las p. 23–24.

Rosa Lema es sobre todo y ante todo una buena comerciante de artículos de manufactura indígena y si algún tiempo lo utiliza para lavar, teñir, cardar o hilar la lana es realmente mínimo. Ni Rosa Lema ni su hija dan ninguna clase de instrucciones en sus respectivas comunidades, como se afirma en la p. 24. Daniel es un experto tejedor, pero no graduado porque en el país los indios no tienen ningún lugar donde graduarse. Aprenden éste y otros oficios en sus mismos hogares y sus maestros son sus padres. Como ya dijimos no existen las llamadas escuelas rurales de artes y oficios y no es verdad que Daniel, ni ningún otro indio, tenga ni uno ni setenta "niños indígenas, todos vestidos como él, que asisten a una de estas escuelas". Se afirma con descaro que a los niños indígenas se les enseña carpintería, herrería, mecánica, zapatería, talabartería, sastrería, etc. y que "hemos transformado al indígena en un miembro de la sociedad que ya es útil, pues produce y consume' (p. 25). La verdad es que no se enseña nada de esto a los

indios hasta la fecha y verdad es también que el indígena ha sido siempre un miembro útil de la sociedad, pues es casi el único que produce y el que menos consume, a pesar del olvido en que ha vivido y vive. Siempre nos hemos preguntado qué sería del Ecuador si los indios desaparecieran sólo por un mes. El trabajo agrícola en todo el país, pero de manera especial en la Sierra, es realizado casi exclusivamente por el indio. Los peones de todas las construcciones son indios. Los encargados del aseo e higiene de las ciudades y pueblos son indios. Si hasta para retirar un perro que ha muerto envenenado en una calle se necesita a un indio porque ninguno otro quiere realizar esta tarea.

Es hermoso decir que estos indios pertenecen a una tribu que nunca fué conquistada (p. 25), pero es muy triste conocer la realidad: fueron conquistados y dominados por los Incas, luego por los españoles y hasta hoy por los curas, hacendados, abogados y tinterillos, comisarios y tenientes políticos, taberneros, etc. Francamente nos ha indignado que se mienta tan descaradamente y con tanta facilidad. Sería de desear que la facilidad que tienen para inventar lo que no existe la tengan para hacer una realidad de lo que dicen que ya existe. Quisiéramos que quienes dan esta clase de informaciones vean de una vez por todas, que al hacerlo así causan un gran daño al país, pues quienes lean sus informaciones en el exterior dirán, con toda razón: si el Ecuador ha resuelto ya su problema indígena, si los indios allí disponen de escuelas, de oportunidades, etc., no hace falta ninguna clase de ayuda.

Aníbal Buitrón

INDICE DEL RAMO DE INDIOS DEL ARCHIVO GENERAL DE LA NACION. Tomo I. Recopilado por *Luis Chávez Orozco*.—"Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano", Nº 4, en colaboración con el ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. Secretaría de Gobernación.—México, D. F., 1951.—394 pp.

Es este el tomo primero de una serie de volúmenes que representarán una guía utilísima para penetrar en ese riquísimo material documental relativo a las condiciones sociales y económicas de la población indígena en la Nueva España, guardado en el Archivo General de la Nación, dependiente del Gobierno Federal. Se nos informa que el Instituto Indigenista Interamericano proyecta publicar en colaboración con esta dependencia oficial, otros 2 tomos cuya elaboración confió al mismo autor, Prof. Chávez Orozco; es inconcuso que la serie total habrá de componerse de un número de volúmenes que no podemos determinar. Tal es la riqueza documental del Ramo de Indios de nuestro

Archivo General de la Nación, actualmente dirigido por Julio Jiménez Rueda, notable personalidad intelectual y humana de nuestra Patria.

El primer tomo de este Indice fué publicado gracias a la colaboración estrecha y patriótica —que esperamos continúe y se manifieste en nuevos y ópimos frutos— existente entre el Instituto Indigenista Interamericano y el Archivo General de la Nación. Precisamente el Instituto mencionado tuvo la gentileza de proporcionar al Archivo General de la Nación, los Índices que por cuenta del propio Instituto formó el profesor Don Luis Chávez Orozco, cuya capacidad de investigación e información histórica es reconocida hasta por aquellos que son de distinta filiación ideológica a la del eminente historiador guanajuatense. Pero debe además mencionarse la decisiva intervención de Don Adolfo Ruíz Cortines, actual Secretario de Gobernación, en la publicación del Índice cuyo título sirve de rubro a esta nota bibliográfica. Gracias a un acuerdo del referido Ministro de Gobernación, el Archivo pudo realizar la edición de este libro imponderable por su valor, utilidad y oportunidad.

Desde hace muchos años, Don Luis Chávez Orozco se ha dedicado a catalogar, con encomiable paciencia y dedicación, los documentos que existen en el Archivo de la Nación y que se refieren a todos los aspectos de la vida social y económica del Indígena durante la dominación española en nuestro país. Por ello, el Dr. Manuel Gamio, Director del Instituto Indigenista Interamericano, hubo de comisionar al maestro Chávez Orozco para que formara los catálogos de los documentos relativos.

Es oportuno mencionar aquí que ardua en extremo fué la labor de quienes tuvieron a su cuidado la presente edición, Sres. Alfredo Gómez Díaz, del Archivo General de la Nación y Lauro José Zavala, del Instituto Indigenista Interamericano; así como la elaboración del índice propio del tomo, que fué hecha por la Srita. Guadalupe Monroy.

Es bien sabido que para poder afrontar y resolver con criterio científico, los problemas de la población aborigen continental —tarea encomendada particularmente a ese Instituto— es menester, como cuestión de previo y especial pronunciamiento como dicen los abogados, conocer y estudiar los antecedentes históricos que los originaron y que permiten explicar el proceso de desarrollo de dichos problemas. De aquí que sea innecesario destacar la importancia de un libro como el que comentamos y que, con los que esperamos habrán de seguirle, permitirá al investigador identificar y localizar en el Archivo General de la Nación, los documentos indispensables para la elaboración de sus monografías y estudios históricos.

El volumen a que nos referimos comprende el índice de documen-

tos relativos a los asuntos más diversos e interesantes. En cuatro grandes partes que contienen el catálogo de 3,348 expedientes, se contienen documentos sobre: agravios y daños a los Indios; abastecimiento de aguas; alcaldes; aprehensiones y presos; órdenes sobre armas; bienes de comunidad y de particulares; cacicazgos y caciques; caminos y puentes; castigos y penas; cédulas reales sobre Indios; órdenes sobre comercio; corregidores; órdenes de destierro; destituciones de cargos; devoluciones y restituciones; doctrina, administración y asistencia; elección de autoridades; fiestas religiosas; gobernadores; herencias; hospitales; construcción y reparación de iglesias, tributos de Indios; Indios maceguales, Indios principales e Indios que iban a España; aplicación de la justicia; licencias para montar a caballo, para portar espada y hábito español, y para cazar, cortar maderas, ejercer oficios, tener ganado y vender varias mercaderías; comercio; medición, repartición y tributos del maíz; malos tratos a los Indios; trabajos de Indígenas en las minas, mujeres de Indios; pagos y cobros; repartimiento de Indios; castigo a Indios revoltosos; salarios a caciques, cantores, gogernadores, justicias y trabajadores indígenas; servicios personales de Indios, tamemes; tasación de habitantes y sirvientes indígenas; órdenes sobre tianguis o mercados; ocupación, reparto y venta de tierras de Indios, etc.

Además, en las páginas finales del libro figuran un índice de nombres geográficos y otro de asuntos contenidos en los documentos catalogados.

Para los investigadores y estudiosos que acuden al Archivo General de la Nación en busca de datos e informaciones referentes a nuestro pasado histórico, la noticia de la publicación del primer tomo del Índice del Ramo de Indios, habrá de ser placentera y agradable. También para aquellos que se dedican a estudiar los problemas de nuestra población indígena. Pero es incuestionable que la publicación de dicho volumen representa un esfuerzo noble y generoso que debe ser elogiado sin reticencias. Nuestras felicitaciones al Instituto Indigenista Interamericano, al Archivo General de la Nación y particularmente al historiador y maestro Don Luis Chávez Orozco, por haber realizado conjuntamente, una obra de innegable interés nacional.

Agustín Cué Cánovas.

HISTORIA DE NUESTROS INDIOS. Versión elemental, por *Ricardo E. Alegría.* Acompañado del folleto *Manual del Maestro para ser usado conjuntamente con el Libro Historia de Nuestros Indios.* Publicación del Departamento de Instrucción. San Juan de Puerto Rico, 1950. 52 y 16 pp. respectivamente.

En unas breves palabras de Introducción dice el autor: "El origen y cultura de los indios constituye un capítulo fundamental para la comprensión de nuestros problemas históricos... pero se ha descuidado y postergado el estudio de los indios boriqueños, lo que ha traído como consecuencia la circulación de algunas ideas falsas y equivocadas sobre la vida y costumbres de nuestros aborígenes"... "todavía encontramos latentes en nuestra sociedad algunos rasgos fundamentales de aquéllas"... "en nuestra lengua, costumbres y creencias hay soterrados influjos de la cultura aborigen que todavía persisten".

Así queda expresada la finalidad de este breve, pero a nuestro juicio excelente, folleto destinado a los alumnos de la escuela primaria. En lenguaje asequible, sencillo y ameno se trata de: descubrimiento de los Indios, de dónde vinieron, los yucayeques (poblados) indios, muebles, familia, vestido y adorno, gobierno, religión, agricultura, pesca, caza, transporte, areytos (fiestas), juego de pelota, guerra, muerte y funerales. Las ilustraciones, muy bien realizadas, completan dignamente el texto.

En el "Manual del Maestro", para utilizar y aplicar la Historia de nuestros Indios, se indica para cada capítulo el propósito que guió al autor en su redacción, el vocabulario, sugerencias para que el maestro las ponga en práctica y termina con ciertas preguntas y ejercicios que permitirán conocer hasta qué punto el tema ha interesado y ha sido comprendido por los niños.

Realmente creemos que es un acierto del Prof. R. E. Alegría de la Universidad de Río Piedras, haber redactado este útil libro didáctico, complementado con la guía para el Maestro. Y acierto grande es también que los dirigentes de la Educación en Puerto Rico lo hayan editado y difundido de manera tan pulcra y bella.

Estamos seguros que será un éxito si se utiliza tal como ha sido concebido. Y nos preguntamos finalmente, ¿se hace algo similar, para dar a cooncer a los aborígenes de América, en las escuelas de otros países donde la población actual es predominantemente, o siquiera en fuerte proporción indígena? Lo ignoramos; pero sería de desear que el ejemplo de Puerto Rico y del Prof. Alegría tuvieran muchos imitadores.

Juan Comas

LA COCA EN LAS COSTUMBRES INDÍGENAS, por *Sergio Quijada Jara.* (Apuntes de Folklore)—Huancayo, Perú, 1950. 73 pp.

El autor, incansable investigador del Folklore de Huancayo, dedica esta obra (breve por su forma, pero honda y trascendente por su contenido) al estudio de la Coca en el Perú a través de los aspectos fundamentales de la cultura indígena actual. Con visión certera y absolutamente imparcial, como corresponde a un verdadero folklorista, analiza y expone el papel que desempeña esta planta de carácter ritual como estimulante, como problema social; pero al mismo tiempo como uno de los ángulos más definidos y una de las raíces más profundas en las creencias del Indio.

No cabe dudar que este tema por su misma naturaleza y persistencia subraya una de las supervivencias que aún pueden servir de hilo conductor para adentrarse en la esencia de la cultura ancestral. El autor ha dividido su trabajo en muy breves secciones, dando con ello un estudio fresco, condensado, ligero de leer y sugerente para meditar, lo mismo en el trabajo que en el viaje; lo mismo en forma de augurio que como medicina; como preservativo que como rito de fecundidad para los ganados; como magia adivinatoria o bien como literatura cantada, aplicable a diversos acontecimientos.

Por último, incluye en sus conclusiones medidas de carácter legislativo o administrativo para resolver la situación actual del Indio peruano alejándolo del vicio o costumbre de masticar Coca. El Dr. Quijada Jara analiza con su libro una acción eminentemente nacional al estudiar esta faceta sin olvidarse de su papel de investigador de la cultura tradicional o sea el Folklore.

Vicente T. Mendoza

Rogamos a nuestros lectores subsanar en el Vol. XI, Nº 2, de *América Indígena*, los siguientes errores:

	Dice	*Debe decir*
P. 100, línea 33	tal definición: dar	tal definición. Podemos dar
P. 101, línea 31	Las culturas de Oaxaca	Las culturas rurales de Oaxaca
P. 104, línea 39	aumenta la influencia	aumenta con frecuencia
P. 108, línea 41	que el idioma	que en cuanto al idioma
P. 109, línea 12	Indio "de razón"	Indio o "de razón"
P. 113, líneas 29-30	principalmente: A la posición	principalmente a la posición
P. 137, entre líneas 12 y 13 *añadir*		los más importantes Museos, contradicen la supuesta "tris-